Φh. 1197. b.

Ph. u. 544-1

<36619733390017

<36619733390017

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. u. 544

Philos. Instit. 450.

R.



Weinrauch sc.

Gottfried Immanuel Wenzel,
k.k. öffent. ordent. Professor der theoret. und prak-
tischen Philosophie zu Linz.
geb. zu Chotzen in Böhmen, 1758.

Vollständiger

Lehrbegriff

der gesammten

Philosophie,

dem

Bedürfnisse der Zeit gemäss

eingerichtet

von

Gottfried Immanuel Wenzel,

k. k. öffentlichen ordentlichen Professor der theoretischen und praktischen Philosophie zu Linz.

Erster Band.

Logik.

Bayerische Staatsbibliothek München

Linz und Leipzig, 1803.

Im Verlag der k. k. privil. akademischen Kunst- Musik- und Buchhandlung.

1-4

Nullum munus reipublicæ offerre majus meliusve possumus, quam si doceamus atque erudiamus juventutem.

Cicero, lib. III. de Divinat.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Vorrede.

Aus den Materialien, in deren Besitze wir gegenwärtig sind, kann, — wie ich dafür halte, — wohl eine *Philosophie* hervorgehen, die nicht mehr die Philosophie, welche vor ohngefähr 20 Jahren noch gang und gebe war, genannt werden dürfte. — Es ist etwas mehr als Schein, wenn ich sage, eine *Philosophie* sey im Anzuge, die, nicht blos in einem neuen Gewande, nicht blos in einem andern Costume, nicht, wie *Gellerts* Hut, von aussen neu, sondern auch von innen wesentlich verändert, mit neuen Grundsätzen bereichert, von unnützem Plunder gesäubert, genauer in Hinsicht auf ihre Grenzen bestimmt, und mehr auf pragmatische Zwecke berechnet, unter die Menschen treten wird. Weit

entfernt, auch nur im geringſten jener übermüthigen, aufgeblähten, dummdreiſten *Scholaſtik* des Mittelalters zu ähneln, weit entfernt, ſich den abſprechenden Ton des ſtolzen *Dogmatikers* zu erlauben, oder mit zügelloſer *Scepſis* gemeine Sache zu machen, und darauf bedacht, ja nicht mit der magern, ängſtlich thuenden, immer nur fragenden und einſeitig urtheilenden Matrone, die ſich noch vor kurzem *Philoſophie* ſchelten ließs, verwechſelt zu werden, *kann ſie bald* als wohlthätige Führerinn der Menſchen, als Vereinigerinn der Vernunft und Offenbarung, als liebenswürdige Lehrerinn der Sittlichkeit erſcheinen, und ſich Reitze geben, die ihr bey jedem Unbefangenen die günſtigſte Aufnahme zuſichern. Schon jetzt kann ſie es wagen, ohne anmaſſend zu ſeyn, ſich des ſchönen Sieges zu erfreuen, daſs ſich der dankende *Theolog* an ſie ſchlieſst, der ernſte *Staatsmann* ſie willkommen heiſst, daſs der Prieſter der *Themis* ihr winkt, mit ihm den Codex der Geſetze zu leſen, der Zögling *Aeſculaps* mit ihr zum Krankenbette tritt, und ſelbſt der ſorgende *Hausvater* ſie in ſeiner Familie als unentbehrliche Mitgenoſſinn anſieht.

Groſſen Tadel würde ſich daher allerdings der Mann zuziehen, deſſen Amtes es iſt, *Philoſophie* zu lehren, wenn er *dieſe Philo-*

ſophie vorbey gienge, nicht mit dem Geiſte der Zeit, in Hinſicht auf philoſophirende Vernunft gleichen Schritt hielte, nicht für das Bedürfniſs ſeines Zeitalters ſorgte, ſondern im alten Geleiſe bliebe, und fort an den Brey wieder käuete, den man vor Jahren aufgetiſcht, und immer wieder aufgewärmt hat.

Materialien ſind da, mehren ſich von Jahr zu Jahr; man darf nicht indolent ſeyn, man muſs Notitz davon nehmen, Hand an's Werk legen, ſammeln, ſchichten und bauen.

Man ſehe meine Arbeit für einen Verſuch dieſer Art an. Wollte doch der Himmel, daſs ich dabey die Zwecke erreichte, die mir ſo nahe am Herzen liegen! Ich will nähmlich meinen Mitbürgern

I. Eine Philoſophie liefern, die ohne Bedenken Jedermann in die Hand nehmen, und mit Nutzen ſtudiren kann;

II. die *alles das Gute* in ſich faſst, was die zeitherige Gährung im philoſophiſchen Gebiete hervorgebracht hat, das *Böſe* jedoch ſorgfältig vermeidet, was davon, als einem Menſchenwerke, unzertrennlich war;

III. die als nothwendige Vorbereitung alles übrigen Wiſſens, das für den Menſchen beſtimmt iſt, dienen, und

IV. eben ſo ſehr auf den Willen, als auf den Verſtand wirken, richtige Denkart lehren, und Sittlichkeit verbreiten ſoll.

V. Die hauptſächlich jene Wahrheiten zur Beruhigung des Denkers erweiſen ſoll, auf denen *Legalität* und *Modalität* ruhen, und wahre Glückſeligkeit gegründet iſt. — Habe ich dieſe *Zwecke* auch nur einigermaſſen erreicht, dann iſt mir wohl!

Linz, am 1*ten* *Jänner* 1803.

Der Verfaſſer.

Uebersicht
des
ersten Bandes.

Logik.

Einleitung
in die
gesammte Philosophie.

§. 1. Etimologische Bedeutung des Wortes Philosophie. Deutsche Benennung.
§. 2. Ursprung der Benennung Philosoph, Philosophie.
§. 3. Verfall der Philosophie.
§. 4. Wiederherstellung der Philosophie. Neueste kritische Philosophie.
§. 5. Blick auf unsere Schule.
§. 6. Nothwendigkeit einer genugthuenden Erklärung der Philosophie.
§. 7. Verschiedene Erklärungen von der Philosophie. Kritik derselben.

§. 8. Verschiedenheit der menschlichen Erkenntnisse ihrem Ursprunge nach.
§. 9. Objektiv rationale Erkenntnisse können zugleich auch subjektiv rational seyn.
§. 10. Objektiv rationale Erkenntnisse können subjektiv historisch seyn.
§. 11. Empirische und historische Erkenntnisse sind keine Vernunfterkenntnisse.
§. 12. Nicht jede historische Erkenntnifs ist empirisch.
§. 13. Erkenntnisse a priori und Erkenntnisse a posteriori.
§. 14. Mathematische und philosophische Erkenntnisse.
§. 15. Unser Begriff von Philosophie. — Theoretische und praktische Philosophie.
§. 16. Theile der theoretischen Philosophie.
§. 17. Theile der praktischen Philosophie.
§. 18. Vorläufiger Begriff der Logik.
§. 19. Voriger Zustand der Logik.
§. 20. Heutiger Zustand der Logik.
§. 21. Eintheilung der Logik.
§. 22. Vorläufiger Begriff der Metaphysik.
§. 23. Ehemahliger Zustand der Metaphysik.
§. 24. Vorige Eintheilung der Metaphysik.
§. 25. Heutiger Zustand der Metaphysik.
§. 26. Eintheilung derselben.
§. 27. Nähere Bestimmung des Inhalts des Metaphysik der Natur.
§. 28. Theoretische Anthropologie.
§. 29. Metaphysik der Sitten oder neue Moral.
§. 30. Praktische Anthropologie oder angewandte Moral.
§. 31. Philosophisches Naturrecht.
§. 32. Klugheitslehre.
§. 33. Staatskunst, Polizey- Finanz- und Kameralwissenschaften.
§. 34. Theoretische und praktische Philosophie müssen mit einander verbunden werden. Theorie und Praxis.
§. 35. Die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft. — Oberste Maxime für den Menschen.
§. 36. Werth und Nutzen der Philosophie.

§. 37. Verbindung der Philoſophie mit andern Wiſſenſchaften.
§. 38. Hülfswiſſenſchaften der Philoſophie.
§. 39. Was heiſst Philoſophiren? — Philoſophiſcher Unterricht. — Philoſophiſches Genie. — Philoſophiſches Naturell.
§. 40. Ablehnung der Vorwürfe, die gewiſſe Menſchen der Philoſophie machen.
§. 41. Regeln zur Vermeidung des Miſsbrauchs der Vernunft beym Philoſophiren.
§. 42. Darſtellung der vorzüglichſten Philoſopheme.
§. 43. Erſter Grundſatz der Philoſophie.
§. 44. Zergliederung der Handlung des Bewuſstſeyns.
§. 45. Ueber das Studium der Geſchichte der Philoſophie.
§. 46. Abriſs einer Geſchichte der Philoſophie.
§. 47. Descartes.
§. 48. Mallebranche.
§. 49. Berkeley.
§. 50. Spinoza.
§. 51. Leibnitz.
§. 52. Wolf.
§. 53. Locke.
§. 54. Hume.
§. 55. Montaigne und Mandeville.
§. 56. Supernaturaliſtiſche Syſteme der Sittenlehre.
§. 57. Grotius.
§. 58. Hobbes.
§. 59 Puffendorf.
§ 60. Clarke und Wolloſton.
§. 61. Schaftesbury.
§. 62. Rochefoucault.
§. 63. Hutcheſon.
§. 64. Ferguſon.
§ 65. Smith.
§. 66. Wolf als Moral-Phlioſoph.
§. 67. Platner.
§. 68. Garve.
§. 69. Kant und Fichte.

Theoretifche Philofophie.

I.

Logik.

Logifche Propädevtik; oder Vorübungen zur Logik als Wiffenfchaft.

Erfter Abfchnitt.

Begriff der Logik.

§. 1. Alles in der Natur gefchieht nach Regeln. — Regeln. Naturregeln. Naturgefetze. Natur.

§. 2. Abweifung eines Einwurfs gegen die allgemeine Regelmäffigkeit in der Natur.

§. 3. Dafs der Verftand fich nach Regeln richte, wird insbefondere bewiefen.

§. 4. Was verfichert uns von der Regel? Wie denket der Verftand die Regel?

§. 5. Eintheilung der Verftandesregeln.

§. 6. Wie wir die nothwendigen Verftandesregeln kennen lernen. — Sie find unabhängig von aller Erfahrung, und betreffen blofs allein die Form, keineswegs die Materie des Denkens.

§. 7. Was ift Logik?

§. 8. Wefentliche Eigenfchaften der Logik.

Zweyter Abschnitt.

Haupteintheilung der Logik. — Vortrag. — Nutzen dieser Wissenschaft. — Abriss einer Geschichte derselben.

§. 9. Analytik und Dialektik. — Sophistik.
§. 10. Unstatthafte Eintheilungen der Logik.
§. 11. Vortrag der Logik.
§. 12. Nutzen der Logik.
§. 13. Geschichte der Logik.

Allgemeine Elementarlehre.

Erstes Hauptstück.

Von der Erkenntniss überhaupt, und ihrer logischen und ästhetischen Vollkommenheit.

§. 14. Unterschied zwischen Bewusstseyn und Vorstellung.
§. 15. Erklärung des Bewusstseyns.
§. 16. Alles Bewusstseyn ist seinem Entstehen der Zeit nach empirisch, oder a posteriori.
§. 17. In wie fern lässt sich ein Bewusstseyn a priori denken?
§. 18. Arten des Bewusstseyns in Beziehung auf seine Gegenstände.
§. 19. Arten des Bewusstseyns in Beziehung auf die Qualität desselben.
§. 20. Begriff der Vorstellung.
§. 21. Folgen aus diesem Begriffe.
§. 22. Begriff der Erkenntniss.
§. 23. Jede Vorstellung hat eine doppelte Beziehung.
§. 24. In jeder Vorstellung muss zweyerley, nähmlich Stoff (Materie) und Form unterschieden werden.
§. 25. Der Materie nach können mehrere Individuen einerley Vorstellungen haben, aber nicht der Form nach.

§. 26. Jede Vorſtellung iſt entweder klar oder dunkel, die klare entweder deutlich oder undeutlich.

§. 27. Sinnliche und intellectuelle Deutlichkeit der Vorſtellungen.

§. 28. Nähere Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen Anſchauungen und Begriffen.

§. 29. Es giebt keine angebohrenen Vorſtellungen.

§. 30. Vorſtellungsvermögen. — Woraus es zuſammengeſetzt iſt. — Vorſtellungskraft. — Aeuſserung des Vorſtellungsvermögens.

§. 31. Zwey wichtige und auf die bisher gegebene Theorie des Bewuſstſeyns und der Vorſtellungen gegründete Sätze.

§. 32. Aeſthetiſche und logiſche Vollkommenheit der Erkenntniſs.

§. 33. Das Schöne und Angenehme.

§. 34. Verhältniſs der äſthetiſchen Vollkommenheit der Erkenntniſs zur logiſchen.

§. 35. Schwierigkeit, äſthetiſche und logiſche Vollkommenheit der Erkenntniſs zu vereinigen.

§. 36. Vorzüge eines äſthetiſch - philoſophiſchen Vortrags. — Regeln, die hier beobachtet werden müſſen.

§. 37. Vergleichung der logiſchen und äſthetiſchen Vollkommenheit der Erkenntniſs in Rückſicht auf Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Zweytes Hauptſtück.

Beſondere logiſche Vollkommenheiten der Erkenntniſs.

I.

Logiſche Vollkommenheit der Erkenntniſs der Quantität nach.

§. 38. Extenſive und intenſive Gröſſe der Erkenntniſs.

§. 39. Der Horizont unſerer Erkenntniſs.

§. 40. Vom logischen Horizont der Erkenntniss insbesondere.

§. 41. Horizont der gesunden Vernunft und Horizont der Wissenschaft.

§. 42. Erklärung noch einiger üblichen Redensarten in Hinsicht des Horizonts der Erkenntniss.

§. 43. Erweiterung und Demarkation des Horizonts der Erkenntniss.

§. 44. Unwissenheit. — Ignoriren. — Polyhistorie und Polymathie. — Pansophie. — Philologie. — Bellettrie.

§. 45. Zwo Ausartungen des herrschenden Geschmacks in Ansehung der Wissenschaften. — Mittel dagegen.

§. 46. Rhapsodisches Wissen. — Wichtigkeit und Schwere einer Erkenntniss. — Grübeley.

II.

Logische Vollkommenheit der Erkenntniss der Relation nach.

§. 47. Begriff der Relation. (Verhältniss.)

§. 48. Von der Wahrheit überhaupt.

§. 49. Eine Erkenntniss, die keine formale Wahrheit hat, kann auch keine Merkmale haben.

§. 50. Unterschied zwischen der formalen und materialen Wahrheit.

§. 51. Welche sind die allgemeine Kennzeichen der formalen Wahrheit?

§. 52. Ein allgemeines Criterium der materialen Wahrheit giebt es nicht.

§. 53. Vom Gegentheile der Wahrheit.

§. 54. Kein Irrthum ist total irrig; sondern jeder ist partial.

§. 55. Regeln zur Vermeidung des Irrthums.

§. 56. Vernünftiges Zweifeln. — Grenzen des Zweifels. — Mittel zur Beruhigung.

§. 57. Quellen der Wahrheit. — Theorie der Glaubwürdigkeit. — Zeugniss.

III.

Logische Vollkommenheit der Erkenntniss der Qualität nach.

§. 58. Klarheit. — Begriff eines Merkmals überhaupt.
§. 59. Doppelter Gesichtspunkt eines jeden Merkmals.
§. 60. Gebrauch der Merkmale als Erkenntnissgründe betrachtet.
§. 61. Eintheilung der Merkmale.
§. 62. Unterschied unter den nothwendigen Merkmalen.
§. 63. Unterschied unter den ausserwesentlichen Merkmalen.
§. 64. Logisches Wesen eines Dinges. Unterschied desselben vom Realwesen.
§. 65. Das logische Wesen der Dinge kennen wir; nicht aber das Realwesen.
§. 66. Deutlichkeit, die zweyte Stuffe der logischen Vollkommenheit der Erkenntniss der Qualität nach.
§. 67. Logische und ästhetische Deutlichkeit.
§. 68. Helligkeit der Erkenntniss.
§. 69. Logische Deutlichkeit der Erkenntniss, wann sie vollständig heisst. — Eintheilung derselben.
§. 70. Präcision oder Abgemessenheit einer Erkenntniss.
§. 71. Eintheilung der Deutlichkeit in Hinsicht auf die Art, wie Begriffe deutlich geworden sind.
§. 72. Grade der Erkenntniss in Beziehung auf den objektiven Gehalt derselben.

IV.

Logische Vollkommenheit der Erkenntniss der Modalität nach.

§. 73. Begriff des Fürwahrhaltens.
§. 74. Eintheilung des Fürwahrhaltens.
§. 75. Arten der Gewissheit überhaupt.
§. 76. Arten der rationalen Gewissheit.
§. 77. Grundwahrheiten. — Eintheilung derselben.
§. 78. Von den Beweisen und ihren Arten.
§. 79. Von der Falschheit der Beweise.

§. 80. Ueberzeugung. — Ueberredung.
§. 81. Meinen. — Glauben. — Wiſſen.
§. 82. Ueber die Mittheilung des Meinens, Glaubens und Wiſſens.
§. 83. Chimäre, Hirngeſpinſt.
§. 84. Logiſche und praktiſche Ueberzeugung.
§. 85. Hat der Wille einen Einfluſs auf das Fürwahrhalten?
§. 86. Von der Aufſchiebung oder Zurückhaltung des Urtheils.
§. 87. Doppelte Abſicht, die man bey Zurückhaltung eines Urtheils haben kann.
§. 88. Warum es unangenehm iſt, wenn man ſich gezwungen ſieht, ſein Urtheil zurückzuhalten.
§. 89. Erforderniſſe zur Rückhaltung ſeines Urtheils.
§. 90. Was es heiſſe, etwas in dubio und etwas in ſuspenſo laſſen.
§. 91. Ueber vorläufige Urtheile.
§. 92. Vorurtheile; ſind Quellen irriger Urtheile. — Sind oft wahre vorläufige Urtheile. — Vorſicht dabey.
§. 93. Woher entſtehen Vorurtheile?
§. 94. Darſtellung der herrſchenden Vorurtheile.

Drittes Hauptſtück.

Theorie der Wahrſcheinlichkeit.

§. 95. Erklärung der Wahrſcheinlichkeit. — Grundregeln derſelben. — Unterſchied der Wahrſcheinlichkeit von der Scheinbarkeit. — Grade der Wahrſcheinlichkeit.
§. 96. Mathematiſche und philoſophiſche Wahrſcheinlichkeit. — Zweifel, ſubjektiver und objektiver. — Skeptiſche, dogmatiſche und kritiſche Denkart. — Hypotheſe.
§. 97. Theoretiſche und praktiſche Erkenntniſs. — Spekulative Erkenntniſſe.

Viertes Hauptſtück.

Die Lehre von den Begriffen.

§. 98. Begriff überhaupt.

§. 99. Nähere Unterſchiede des Begriffs von der Anſchauung.

§. 100. Es iſt fehlerhaft, Begriffe in allgemeine, beſondere und einzelne einzutheilen.

§. 101. Materie und Form der Begriffe.

§. 102. Empiriſche und reine Begriffe.

§. 103. Eintheilung der reinen Begriffe.

§. 104. Beweis, daſs wir im Beſitze reiner, und ganz reiner Erkenntniſſe ſind, und Urtheile wirklich a priori haben.

§. 105. Was verbürget uns die objektive Wirklichkeit empiriſcher, und die Wirklichkeit reiner Begriffe? Nutzen der letztern.

§. 106. Gegebene und gemachte Begriffe.

§. 107. Vom logiſchen Urſprunge der Begriffe.

§. 108. Vom Gehalte der Begriffe. — Leere Begriffe.

§. 109. Umfang der Begriffe.

§. 110. Je gröſſer der Umfang des Begriffes iſt, deſto kleiner, geringer, iſt der Inhalt desſelben.

§. 111. Je gröſſer der Inhalt des Begriffes iſt, deſto kleiner, geringer, iſt der Umfang desſelben.

§. 112. Die Begriffe ſind als Erkenntniſsgründe der Dinge zu betrachten, die unter den Umfang oder Sphäre derſelben gehören.

§. 113. Brauchbare und unbrauchbare Begriffe.

§. 114. Höhere und niedere Begriffe.

§. 115. Gattung und Art.

§. 116. Höchſte Gattung und niedrigſte Art.

§. 117. Weitere und engere Begriffe. — Wechſelbegriffe.

§. 118. Wahrer Grund, warum ein Begriff weiter genannt wird, als der andere.

§. 119. Identiſche und verſchiedene Begriffe. — Der Satz von Nichtzuunterſcheidenden.

§. 120. Subordinirte und coordinirte Begriffe.

§. 121. Allgemeine Regeln in Absicht auf die Subordination der Begriffe.
§. 122. Individueller oder numerischer, spezifischer und generischer Unterschied der Begriffe.
§. 123. Disjunkte und disparate Begriffe.
§. 124. Logisch einhellige, real einhellige, logisch entgegengesetzte, real entgegengesetzte Begriffe.
§. 125. Bejahende und verneinende Begriffe.
§. 126. Mögliche und wirkliche, nothwendige und zufällige Begriffe.
§. 127. Einfache und zusammengesetzte Begriffe.
§. 128. Schema der Eintheilung der Begriffe nach den vier Momenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität.
§. 129. Es giebt keine durchgängig bestimmten Begriffe, wohl aber einzelne Dinge, Individuen, die durchgängig bestimmt sind.
§. 130. Gebrauch der Begriffe in abstracto und concreto.
§. 131. Ueber die Frage: Welcher Gebrauch der Begriffe, der abstrakte oder der concrete dem andern vorzuziehen sey?

Fünftes Hauptstück.

Die Lehre von den Urtheilen.

§. 132. Was ist ein Urtheil?
§. 133. Materie und Form der Urtheile.
§. 134. Logische Formen der Urtheile.
§. 135. Eintheilung der Urtheile der Quantität nach.
§. 136. Besondere Eintheilung der allgemeinen Urtheile.
§. 137. Eintheilung der Urtheile der Qualität nach.
§. 138. Eintheilung der Urtheile nach der Relation.
§. 139. Besondere Bemerkungen über das kategorische Urtheil.
§. 140. Unterabtheilung der kategorischen Urtheile.
§. 141. Besondere Bemerkungen über das hypothetische Urtheil.

§. 142. Befondere Bemerkungen über die disjunktiven Urtheile.
§. 143. Eintheilung der Urtheile der Modalität nach.
§. 144. Problematifche Urtheile.
§. 145. Affertorifche Urtheile.
§. 146. Apodiktifche Urtheile.
§. 147. Befondere Bemerkungen über diefe Urtheile.
§. 148. Exponible Sätze.
§. 149. Theoretifche und praktifche Sätze.
§. 150. Indemonftrable und demonftrable Sätze.
§ 151. Grundfätze.
§. 152. Axiome und Acroame.
§. 153. Analytifche und fynthetifche Sätze.
§. 154. Befondere Bemerkungen über diefe Sätze.
§. 155. Tautologifche Sätze.
§. 156. Poftulat und Problem.
§. 157. Theoreme, Corollarien. — Lehrfätze und Scholien.
§. 158. Wahrnehmungs - und Erfahrungs - Urtheile.
§. 159. Nicht alle Urtheile find Sätze.

Sechstes Hauptftück.

Die Lehre von den Schlüffen.

§. 160. Schlieffen.
§. 161. Schlufs.
§. 162. Grund und Folge.
§. 163. Folgern.
§. 164. Prämiffen und Konklufion.
§. 165. Materie und Form der Schlüffe.
§ 166. Unmittelbare und mittelbare Schlüffe.
§. 167. Das Schlieffen ift ein Actus des Verftandes.
§. 168. Verftandesfchlüffe. — Schlüffe der Urtheilskraft. — Vernunftfchlüffe.

I.

Von den Verſtandesſchlüſſen.

§. 169. Natur der Verſtandesſchlüſſe.

§. 170. Kann man, wie einige Logiker wollen, jeden Verſtandesſchluſs in einen hypothetiſchen verwandeln?

§. 171. Haben jene Logiker Recht, welche behaupten, daſs nur kategoriſche Urtheile Verſtandesſchlüſſe zulaſſen?

§. 172. Anwendung der allgemeinen Geſetze des Denkens auf die formale Wahrheit der Schlüſſe überhaupt. (Log. §. 51.)

§. 173. Die vier Momente bey den Verſtandesſchlüſſen.

§. 174. Von der Quantität der Verſtandesſchlüſſe.

§. 175. Von der Qualität der Verſtandesſchlüſſe.

§. 176. Von der Relation der Verſtandesſchlüſſe.

§. 177. Von der Modalität der Verſtandesſchlüſſe.

§. 178. Von der Verwandlung der Urtheile.

II.

Von den Schlüſſen der Urtheilskraft.

§. 179. Begriff der Urtheilskraft überhaupt.

§. 180 Die beſtimmende und reflektirende Urtheilskraft.

§. 181. Doppelte Art Schlüſſe der reflektirenden Urtheilskraft.

§ 182. Unterſchied zwiſchen den Schlüſſen der Urtheilskraft und den Verſtandes- und Vernunftſchlüſſen.

§. 183. Prinzip der Schlüſſe der Urtheilskraft.

§. 184. Die Schlüſſe der Urtheilskraft nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachtet, in ſo ferne durch Induction geſchloſſen wird.

§. 185. Die Schlüſſe der Urtheilskraft nach eben dieſen Momenten betrachtet, in ſo ferne nach der Analogie geſchloſſen wird.

III.

Von den Vernunftſchlüſſen.

§. 186. Vernunftſchluſs.

§. 187. Weſentliche Beſtandſtücke eines jeden Vernunftſchluſſes.

§. 188. Bau des Vernunftſchluſſes.

§. 189. Erzeugung des Vernunftſchluſſes.

§. 190. Prämiſſen.

§. 191. Allgemeines Prinzip aller Vernunftſchlüſſe.

§. 192. Materie und Form der Vernunftſchlüſſe.

§. 193. Regeln in Anſehung der Konſequenz und Konkluſion bey Vernunftſchlüſſen.

§. 194. Die Vernunftſchlüſſe können bloſs der Relation nach eingetheilt werden.

§. 195. Eintheilung der Vernunftſchlüſſe der Relation nach.

§. 196. Das Unterſcheidende unter dieſen drey Arten von Vernunftſchlüſſen.

§. 197. I. Kategoriſche Vernunftſchlüſſe.

§. 198. Prinzip der kategoriſchen Vernunftſchlüſſe.

§. 199. Regeln für die kategoriſchen Vernunftſchlüſſe.

§. 200. Eintheilung der kategoriſchen Vernunftſchlüſſe.

§. 201. Regeln für die bejahenden reinen kategoriſchen Vernunftſchlüſſe. Das dictum de omni.

§. 202. Regel für die verneinenden reinen kategoriſchen Vernunftſchlüſſe. Das dictum de nullo.

§. 203. Vier Figuren der Schlüſſe.

§. 204. Mehr als vier Figuren ſind in keinem kategoriſchen Vernunftſchluſſe möglich.

§. 205. Rückblick auf die vier Figuren.

§. 206. Beſondere Regeln für die erſte Figur.

§. 207. Beſondere Regeln für die zweyte Figur.

§. 208. Besondere Regeln für die dritte Figur.

§. 209. Besondere Regeln für die vierte Figur.

§. 210. Anmerkung über diese Figur.

§. 211. Von den Modis der Schlüsse.

§. 212. Die erste Figur läßt alle Konklusionen, von was immer Qualität und Quantität sie seyn mögen, zu.

§. 213. Die erste Figur ist die vollkommenste und hat den Vorzug vor allen übrigen.

§. 214. Von der Reduktion der Vernunftschlüsse.

§. 215. II. Hypothetische oder problematische Vernunftschlüsse.

§. 216. Modus ponens und modus tollens.

§. 217. Allgemeine Grundformel hypothetischer Schlüsse in modo ponente.

§. 218. Allgemeine Grundformel hypothetischer Schlüsse in modo tollente.

§. 219. Das Prinzip der hypothetischen Schlüsse.

§. 220. Regeln für hypothetische Schlüsse.

§. 221. III. Disjunktive Vernunftschlüsse.

§. 222. Modus ponens und modus tollens.

§. 223. Reduktion disjunktiver Schlüsse auf die erste Figur.

§. 224. Das Prinzip der disjunktiven Schlüsse.

§. 225. Das Dilemma.

§. 226. Versteckte oder kryptische Schlüsse.

§. 227. Ratiocinatio polysyllogistica.

§. 228. Epicherema.

§. 229. Sorites.

§. 230. Progressiver und regressiver Sorites.

§. 231. Reduktion des progressiven Sorites.

§. 232. Reduktion des regressiven Sorites.

§. 233. Gesetz für jeden progressiven Sorites.

§. 234. Geſetz für jeden regreſſiven Sorites.
§. 235. Kategoriſcher und hypothetiſcher Sorites.
§. 236. Trugſchluſs.
§. 237. Paralogismus.
§. 238. Sophisma.
§. 239. Sprung im Schlieſſen.
§. 240. Petitio principii. — Circulus in probando.
§. 241. Probatio plus und minus probans.

Allgemeine Methodenlehre.

Erſtes Hauptſtück.

Vorläufige Begriffe.

§. 242. Die Elementarlehre müſste der Methodenlehre vorangehen.
§. 243. Begriff der Methodenlehre.
§. 244. Begriff der Wiſſenſchaft.
§. 245. Inhalt der Methodenlehre.

Zweytes Hauptſtück.

Beförderung der logiſchen Vollkommenheit der Erkenntniſs in Anſehung des Inhalts der Begriffe durch Definition, Expoſition und Beſchreibung.

§. 246. Definition.
§. 247. Weſentliche Erforderniſſe einer Definition.

§. 248. Eintheilung der Definitionen.
§. 249. Nicht alle Begriffe können definirt werden.
§. 250. Erörterungen und Beſchreibungen.
§. 251. Verbal- Nominal- und Real- Definition.
§. 252. Regeln zu Verfaſſung der Definitionen.
§. 253. Regeln zur Prüfung der Definitionen in Hinſicht auf ihre Richtigkeit.

Drittes Hauptſtück.

Beförderung der Vollkommenheit der Erkenntniſs durch logiſche Eintheilung der Begriffe.

§. 254. Begriff der logiſchen Eintheilung.
§. 255. Theilen und Eintheilen ſagt nicht Einerley.
§. 256. Allgemeine Regeln der logiſchen Eintheilung.
§. 257. Nebenabtheilungen und Unterabtheilungen. — Tabelle.
§. 257. Dichotomie und Polytomie.
§. 259. Verſchiedene Eintheilungen der Methode.
§. 260. Scientifiſche und populäre Methode.
§. 261. Syſtematiſche und fragmentariſche Methode.
§. 262. Analytiſche und ſynthetiſche Methode.
§. 263 Syllogiſtiſche und tabellariſche Methode.
§. 264. Acroamatiſche und erotematiſche Methode.
§. 265. Vom Meditiren.
§. 266. Diſtinktion der Begriffe.
§. 267. Auflöſung der Fragen.
§. 268. Lektüre.
§. 269. Hiſtoriſche und dogmatiſche Lektüre.

§. 270. Die Kunſt, Andere zu lehren und zu überzeugen.
§. 271. Die Kunſt, falſche Sätze zu widerlegen.
§. 272. Die Kunſt, ſeine Sätze zu vertheidigen.
§. 273. Eigentliche Diſputation.

Einleitung
in die
geſammte Philoſophie.

§. 1.
Etimologiſche Bedeutung des Wortes Philoſophie. — Deutſche Benennung.

In jedem Zeitalter gab es Selbſtdenker; denn in jedem Zeitalter gab es Vernunft. Durch das Selbſtdenken bekam die Welt Wiſſenſchaften, und Wiſſenſchaften brachten Glück unter die Menſchen; indem ſie ihre Sitten milderten, veredelten, und dem Geiſte einen Wirkungskreis eröffneten, den er ohne ſie nicht kennen gelernt haben würde.

Unter dieſen Wiſſenſchaften giebt es nun eine, die von jeher die hellſten und beſten Köpfe beſchäftigte; eine, die unmittelbar darauf ausgeht, den Menſchen durch ſich ſelbſt *weiſe* und *ſittlich gut* zu machen. — *Philoſophie* iſt ihr Nahme. Das Wort ſelbſt bedeutet *Liebe zur Weisheit*, von Φιλεῖν σοφίαν.

Nicht selten bedienet man sich im Deutschen des Ausdrucks *Weltweisheit* dafür, und liebet heut zu Tage besonders die ungleich schicklichere Benennung *Wissenschaftslehre;* weil darinn kein *Glaube*, sondern *strenges Wissen*, *Beweise* gelten.

§. 2.

Ursprung der Benennung Philosoph, Philosophie.

Sokrates ist der Mann, der sich zuerst das bescheidene Prädikat *Philosoph* beylegte; indem er den bisher üblichen Titel eines *Sophos*, (*Weisen.*) für Sterbliche zu stolz und anmassend hielt. „Ich bin ein Liebhaber des Studiums der Weisheit, sagte er, aber kein Weiser. Je mehr ich weiss, desto mehr sehe ich ein, wie wenig es ist, gegen das, was ich nicht weiss." Wollte doch der Himmel, dass in unsern Tagen diese Sokratische Bescheidenheit das Eigenthum mehrerer Gemüther wäre! — Nach Anderer Meinung soll *Pythagoras* der Erste gewesen seyn, der sich einen *Philosophen* nannte.

§. 3.

Verfall der Philosophie.

Wenn gleich von jeher die gröfsten Männer sich mit dem Studium der Philosophie abgaben, und solches auf einen hohen Grad von Vollkommenheit zu ihrer Zeit brachten, so geschah es dennoch, dafs diese Wissenschaft besonders in der Periode der Vernunftkünstler, *Sophisten*, und Schulfüchse, *Scholastiker*, beynahe gänzlich verfiel. Ein Schwall von leeren Worten, chimärische Ideen, Schöpfungen einer luxurirenden Phantasie, barbarische Benennungen, spitzfindige Untersuchungen über Nichts,

den gesunden Menschenverstand verwirrende Distinktionen, unnütze Divisionen und Subdivisionen, lächerliche Grübeleyen, unsinnige Behauptungen, verächtliche Anmassungen und Missbrauch der Vernunft zusammengestellt, bekamen den Nahmen *Philosophie.*

§. 4.

Wiederherstellung der Philosophie. — Neueste kritische Philosophie.

Unwissende staunten die philosophischen Thoren an. Diese thaten stolz auf ihren Unsinn. Die vernünftigere Welt lachte, und der wahre Philosoph ärgerte sich. Doch, der letzteren Hälfte des XVIIten Jahrhunderts und den spätern Zeiten war es vorbehalten, — obwohl schon zuvor Manches unternommen und glücklich ausgeführt wurde, — der Philosophie *Dignität* zu geben, und sie in die Rechte einzusetzen, die ihr als *Vernunftwissenschaft* zukommen. — Männer von eindringendem Geiste haben es über sich genommen, die Arbeiten ihrer Vorgänger, eines *Descartes*, *Leibnitz*, *Wolf*, *Locke*, *Lambert*, *Condillac* und *Bonnet*, eines *Hutcheson* und *Ferguson* u. m. an. mit prüfendem Geiste durchzuforschen, und die Ausbeute aus diesen Fundgruben des menschlichen Wissens, mit eigenen Entdekkungen und neuen Schöpfungen zu vermehren, und so in dem Gebiethe der Philosophie aufzuräumen, niederzureissen, was baufällig und unbrauchbar war, und dauerhaftere, solidere Gebäude statt der alten morschen und wurmstichigen aufzuführen. Die Nahmen eines *Reimarus*, *Daries*, *Baumgarten*, *Meier*, *Holmann*, *Ferber*, *Feder*, *Irving*, *Tiedemann*,

Teten, *Herder* und *Garve* u. ſ. f., werden in dieſer Hinſicht immer unvergeſslich, ihre Schriften immer ſchätzbar bleiben.

Dieſen Männern glückte es, Philoſophie immer mehr vom Schulſtaube zu reinigen, und ihr Liebhaber und thätige Freunde zu gewinnen; indeſs ganz in der Stille ein Mann in Preuſſen daran arbeitete, ſie von allen Schlacken befreyt auftreten zu laſſen. *Immanuel Kant*, Profeſſor der Philoſophie zu Königsberg, ein Nahme, bey deſſen Nennung der Denker mit freudiger Miene aufblickt, der Nichtdenker hingegen grämlich zur Erde ſieht, *Immanuel Kant* iſt dieſer Mann. In dem Decennium der Achtziger Jahre erſchien er als Reformator, mit der Fackel der Kritik in der Hand, muſterte die menſchlichen Begriffe, beleuchtete unſere Erkenntniſſe, deckte die Prinzipien des Wiſſens auf, und beſtimmte die Gränzen, die dem ſinnlich-vernünftigen Weſen gezogen ſind. — Nothwendig muſsten die raſtloſen Bemühungen dieſes groſſen Mannes den wohlthätigſten Einfluſs auf Philoſophie äuſſern. Tiefe Denker wurden geweckt, *Kant's* Verbeſſerungen beherzigt, und eine förmliche Reforme philoſophiſcher Erkenntniſſe in Deutſchland vorgenommen. Noch dauern die Arbeiten fort, und es iſt zu erwarten, daſs man bald in's Reine kommen wird, daſs wir eine konſtatirte Philoſophie erhalten werden. Das Reſultat der bisherigen Thätigkeit deutſcher Philoſophen iſt wichtig; wir ſind ſchon wirklich im Beſitze groſſer, fruchtbarer Wahrheiten.

§. 5.

Blick auf unſere Schule.

Indeſſen glauben Sie nicht, m. m. H. H., daſs ich *Kanten* für unfehlbar, für ein Orakel halte. Dafür gilt mir kein Menſch unter der Sonne. *Kant*, ſeine Anhänger und Gegner, haben ſich oft geirrt, obſchon ſie auch öfter Wahrheit gefunden haben. Aus *Kant's*, ſeiner Anhänger und ſeiner Gegner Schriften, — von den unwiſſenden und leidenſchaftlichen Gegnern dieſes groſſen Mannes rede ich nicht, — wollen wir unſere Philoſophie ſchöpfen. Ich will die Biene ſeyn, die für Sie Honig ſammelt; aber doch auch nicht bloſs ſammelnde Biene, will Ihnen nicht bloſs das geben, was ich bey Andern finde und für wahr und nützlich halte; ſondern auch mein Eigenthum, meine eigenen Ueberzeugungen will ich hinzufügen, und ſo ein *ſyſtematiſches Ganzes* liefern, über welches Sie nachdenken, das Sie benützen ſollen. Mein Verſtand ſoll nicht aus Ihnen reden; er ſoll den Ihrigen wecken und leiten. „Der Lehrer, der Meiſter hat es geſagt!" darf Ihnen nie ſtatt eines Beweiſes dienen.

§. 6.

Nothwendigkeit einer genugthuenden Erklärung der Philoſophie.

Es iſt nicht immer leicht, das, was unter einer Wiſſenſchaft verſtanden wird, zu erklären, und doch gewinnt jede Wiſſenſchaft an Präciſion durch Feſtſetzung ihres beſtimmten Begriffs, und es werden dadurch manche Fehler vermieden, die ſich ſonſt einſchleichen, wenn man die Wiſſenſchaft, in der

man arbeitet, nicht von den mit ihr verwandten Wiſſenſchaften unterſcheiden kann. Man ſchweifet aus, man verwickelt ſich in Begriffe und Unterſuchungen, die nicht in unſer Fach gehören, verliert Zeit und Mühe, ohne doch merklich weiter zu kommen. — Dieſs war wirklich der Fall bey der Philoſophie. Die Philoſophen ſtritten und zankten darüber, was Philoſophie ſey.

§. 7.

Verſchiedene Erklärungen von der Philoſophie. — Kritik derſelben.

Die gewöhnliche Erklärung der Philoſophie war: ſie ſey *ein Syſtem nothwendiger Vernunftwahrheiten.* (*S. Cruſius Weg zur Gewiſsheit.*)

Diejenigen, welche Philoſophie alſo erklärten, bedachten nicht, daſs auf dieſe Art auch *Mathematik* Philoſophie heiſſen müſste; denn auch ſie iſt ein Syſtem von Wahrheiten, welche nothwendig ſind, und nur durch die Vernunft allein erkannt werden. Sie lieſſen unbeſtimmt, ob Vernunft dieſe Wahrheiten entdecke und ordne.

Wolfs Erklärung: *Philoſophie ſey die Wiſſenſchaft des möglichen, wie und warum es möglich iſt,* (*S. Wolfii Philoſoph. rationalis.*) greift durch den unbeſtimmten Begriff des möglichen in alle Wiſſenſchaften; denn auch von nicht philoſophiſchen Erkenntniſſen ſuchet die Vernunft das *Wie*, ihrer Möglichkeit zu begreifen; und dann giebt es auch manches *Mögliche*, deſſen *Wie* der Vernunft unerforſchlich bleibt. Nach dieſer Erklärung

wären alſo alle Wiſſenſchaften *Philoſophie*, und doch wäre nicht alles mögliche ihr Gegenſtand.

Die Erklärung einiger *Leibnitzianer: Philoſophie ſey die Wiſſenſchaft der zureichenden Gründe*, iſt zu weit; denn die Vernunft fordert auch bey nicht ſtrengen Wiſſenſchaften zureichende Erkenntnisgründe, wie z. B., in der Experimental-Phyſik und Pſychologie, theoretiſchen Anthropologie und dergleichen.

Die Erklärung einiger Neuern: *Philoſophie ſey die Wiſſenſchaft des vor aller Erfahrung bloſs aus der Vernunft Erkennbaren*, iſt ebenfalls zu weit; ſie ſchlieſſet Mathematik nicht aus.

Andere wollten dieſen Fehler verbeſſern, und erklärten Philoſophie durch *Vernunftwiſſenſchaft aus Begriffen*. (*Jakob in ſeiner Logik*, *Kieſewetter in ſeinem Grundriſſe einer allgem. Logik.*) Aber ſie beſtimmten dadurch nur die *Form* der Philoſophie, nicht zugleich die Materie derſelben. Und dann wozu *Vernunftwiſſenſchaft?* Jede Wiſſenſchaft verdanket ja ihre Form der Vernunft.

Noch Andere definiren die Philoſophie durch *Wiſſenſchaft des im bloſſen Vorſtellungsvermögen a priori Beſtimmten*. (*Reinholds Beyträge zur Berichtigung bisheriger Miſsverſtändniſſe in der Philoſophie.*) Zu geſchweigen, daſs dieſe Erklärung Anfängern unverſtändlich iſt, hat ſie noch den Fehler, daſs ſie einen ſehr wichtigen Theil der Philoſophie, nähmlich die *angewandte Moral*, ſo wie auch die *theorethiſche Anthropologie*, nicht in ſich begreift, wenigſtens nicht ohne Zwang daraus ableiten läſst.

Herr *Heidenreich* giebt, in feiner Schrift: *Encyklopädifche Einleitung in das Studium der Philofophie*, folgende Erklärung: *Philofophie ift die Wiffenfchaft der menfchlichen Natur, wie fern ihre Vermögen durch urfprüngliche innerhalb eines und desfelben Bewufstfeyns enthaltene Gefetzgebungen beftimmt find, und die Wirkfamkeit und der Endzweck feiner Vermögen durch diefes Bewufstfeyn ihrer urfprünglichen Gefetzgebungen allein mit Nothwendigkeit begriffen wird.*

Weitfchweifigkeit und Undeutlichkeit fetzen fchon diefen Begriff von der Würde einer guten Definition herab, fo wie derfelbe auch nicht die gefammte Philofophie umfafst; denn die *Metaphyfik der finnlichen Natur* wird darinn ausgefchloffen.

Herr Profeffor *Neeb*, einer unferer neueften Philofophen, erkläret in feinem Werke: *Syftem der kritifchen Philofophie auf den Satz des Bewufstfeyns gegründet*, diefelbe alfo: *Philofophie ift die Wiffenfchaft des Einzig möglichen, welches durch das menfchliche Gemüth urfprünglich gefetzt und a priori vorftellbar ift.* Diefe Erklärung ift viel zu dunkel, viel zu unbeftimmt, als dafs fie als folche gelten könnte. Es frägt fich: Was ift unter dem Ausdrucke das *Einzigmögliche* zu verftehen? Was heifst das: *Im Gemüthe urfprünglich gefetzt feyn.*

§. 8.

Verfchiedenheit der menfchlichen Erkenntniffe ihrem Urfprunge nach.

Ehe wir eine eigene Definition der Philofophie zu geben verfuchen, müffen wir zuvor die Verfchiedenheit der menfchlichen Erkenntniffe ihrem Urfprun-

fprunge nach beftimmen, und den Unterfchied feftfetzen, der zwifchen *Vernunft* - und *philofophifchen* Erkenntniffen obwaltet; denn obgleich jede philofophifche Erkenntnifs Vernunfterkenntnifs ift, fo ift dennoch nicht jede Vernunfterkenntnifs auch darum fchon philofophifch. Die Beftimmung diefer Verfchiedenheit führet am Ende den Begriff von Philofophie herbey.

Der Urfprung aller Erkenntniffe ift doppelt: ein *objektiver* und ein *fubjektiver*.

Man betrachtet eine Erkenntnifs nach ihrem *objektiven* Urfpunge, wenn man nach der Quelle forfcht, woraus fie entftanden ift, woher wir fie erhalten haben; z. B. woher habe ich die Erdenntnifs, dafs der Regen nafs mache?

Siehet man hingegen auf die Art und Weife, wie wir eine Erkenntnifs erworben haben, fo betrachtet man fie ihren fubjektiven Urfprunge nach; z. B. Wie habe ich die Erkenntnifs erhalten, dafs ich überzeugt bin, meine Seele fey unfterblich?

Dem *objektiven Urfprunge* nach find alle Erkenntniffe entweder *objektiv rational* oder *empirifch*.

Objektiv rational ift die Erkenntnifs, wenn fie aus der Vernunft ihren Urfprung nimmt, wie z. B. die Erkenntnifs, dafs alles, was ift oder gefchieht, einen zureichenden Grund haben müffe.

Empirifch ift eine Erkenntnifs, wenn fie nur durch Erfahrung allein gegeben wird, wie z. B., die Erkenntnifs, dafs Salz im Waffer aufgelöfst werde.

Dem *fubjektiven Urfprunge* nach find alle Erkenntniffe entweder *fubjektiv rational* oder *hiftorifch*.

Subjektiv rational iſt die die Erkenntniſs, wenn ſie durch Hülfe eines freyen Vernunftgebrauchs erworben wird. So hat, z. B., der Rechtsgelehrte eine ſubjektiv rationale oder Vernunfterkenntniſs des Rechtes, wenn er die Gründe davon anzugeben weiſs.

Hiſtoriſch heiſst die Erkenntniſs, wenn ſie ohne alle Vernunftanwendung angenommen wird. So ſind, z. B., die Erkenntniſſe des gemeinen Mannes beſchaffen.

§. 9.

Objektiv rationale Erkenntniſſe können zugleich auch ſubjektiv rational ſeyn.

Es iſt möglich und geſchieht oft, daſs eine Erkenntniſs deren Quelle die Vernunft iſt, zugleich von Jemand nach ihren Gründen, d. i., auf eine vernünftige Art erkannt wird, wie z. B., die Erkenntniſs des Philoſophen. Alſo können objektiv rationale Erkenntniſſe zugleich ſubjektiv rational ſeyn.

§. 10.

Objektiv rationale Erkenntniſſe können ſubjektiv hiſtoriſch ſeyn.

Eine objektiv rationale Erkenntniſs iſt ſubjektiv hiſtoriſch, wenn ſie Jemand ohne alle Vernunftanwendung annimmt. Nun aber zeiget die Erfahrung dergleichen Fälle häufig. Alſo können objektiv rationale Erkenntniſſe ſubjektiv hiſtoriſch ſeyn. So kann Jemand die Philoſophie, die doch objektiv ratiotionale Erkenntniſs iſt, ſubjektiv nur als hiſtoriſche Erkenntniſs beſitzen. Ein Fall, der täglich vorkommt,

und zum Beweiſe des Satzes dient, daſs man *Philoſophie* erlernen könne, ohne *Philoſophiren* zu können, daſs wir wohl Philoſophie, aber nur wenige Philoſophen haben. Wer *Philoſoph* mit Recht heiſsen will, muſs ſich üben, von ſeiner Vernunft einen freyen, keinen bloſs nachahmenden und ſo zu ſagen mechaniſchen Gebrauch zu machen.

§. 11.

Empiriſche oder hiſtoriſche Erkenntniſſe ſind keine Vernunfterkenntniſſe.

Der unterſcheidende Charakter einer *Vernunft*- oder *rationalen Erkenntniſs* beſtehet darinn: daſs ſie eine Erkenntniſs aus Gründen, aus Prinzipien, (Cognitio ex principiis) iſt. Da nun *empiriſche* oder *hiſtoriſche* Erkenntniſſe nicht Erkenntniſſe aus Prinzipien, ſondern aus Thatſachen, Facten, (cognitiones ex factis,) ſind, ſo können ſie keineswegs Vernunfterkenntniſſe heiſſen.

§. 12.

Nicht jede hiſtoriſche Erkenntniſs iſt empiriſch.

Wenn gleich jede *Erfahrungs*- oder *empiriſche* Erkenntniſs *hiſtoriſch* iſt, ſo iſt dennoch nicht immer *jede hiſtoriſche Erkenntniſs empiriſch*; denn eine *objektiv rationale* Erkenntniſs kann *ſubjektiv hiſtoriſch* ſeyn, wie §. 10. erwieſen worden.

§. 13.

Erkenntniſſe a priori und Erkenntniſſe a poſteriori.

Erkenntniſſe aus Prinzipien, d. i., rationale Erkenntniſſe, Vernunfterkenntniſſe, nennet man auch

Erkenntniſſe a priori, *von vorne her*, *unabhängig von aller Erfahrung*; nähmlich Vorſtellungen, Begriffe, die von allen Eindrücken auf die Sinne unabhängig ſind, die aus keiner Erfahrung entſpringen, die vor aller Erfahrung eines Gegenſtandes, der Quelle, obwohl nicht der Zeit nach, das Erkenntniſsvermögen aus ſich ſelbſt hergiebt, und deren Kennzeichen *Nothwendigkeit* und *ſtrenge Allgemeinheit* ſind, z. B. die Erkenntniſs, daſs zweymal zwey vier iſt.

Erkenntniſſe aus Facten, aus der Erfahrung, empiriſche Erkenntniſſe heiſſen ſehr oft a poſteriori, *von hinten her*, *von der Erfahrung abhängig*; nähmlich Vorſtellungen, Begriffe, die ihre Quelle in der Erfahrung haben, die durch Eindrücke auf die Sinne entſtehen, und alſo mit Empfindung verbunden, durch Empfindung möglich ſind; und zum Kennzeichen die *Zufälligkeit* haben; z. B. die Vorſtellung, daſs ein Haus brennt.

§. 14.

Mathematiſche und philoſophiſche Erkenntniſſe.

Die Erkenntniſſe a priori ſind von zweyerley Art, entweder *mathematiſche* oder *philoſophiſche*.

Mathematiſche Erkenntniſs iſt eine Erkenntniſs aus Begriffen mit ihrem Gegenſtande in der Anſchauung konſtruirt; oder: eine Konſtruktion der Begriffe, vermöge welcher der Gegenſtand derſelben ohne Erfahrung in der Anſchauung dargeſtellt wird; z. B. die Erkenntniſs, daſs die drey Winkel in einem Dreyecke zuſammen zwey rechten gleich ſind.

Philosophische Erkenntniss ist Erkenntniss aus blossen Begriffen, aus Begriffen, die sich nicht mit ihren Gegenstande anschaulich, intuitiv, a priori darstellen lassen, die *diskursiv*, d. i., unanschaubar sind; z. B., die Begriffe: Ursache, Kraft, Substanz.

§. 15.

Unser Begriff von Philosophie. — Theoretische und praktische Philosophie.

Was ist also *Philosophie?* Obigen Paragraphen zufolge nichts anders, als *System von Vernunfterkenntnissen aus blossen Begriffen*, *angewandt auf die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft.*

Die Philosophie als System von Vernunfterkenntnissen aus blossen Begriffen betrachtet, soll der Vernunft die *Geschicklichkeit* beybringen, unabhängig von der Erfahrung, aus sich selbst Begriffe zu schöpfen, sie mit sich selbst in Uebereinstimmung zu setzen, und also die Wahrheit durch sich selbst und aus sich selbst zu finden.

Desswegen aber verwirft sie die Erfahrung keineswegs; sie siehet sie nur nicht als die einzige Quelle ihrer Sätze an. Sie bedienet sich der Erfahrung zur Verdeutlichung und Erläuterung, auch zur Bestätigung dessen, was sie als Vernunft in sich selbst findet.

Die Philosophie als System von Vernunfterkenntnissen aus blossen Begriffen, angewandt auf die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft betrachtet, gehet durch diesen Zusatz noch weiter. Sie beabsichtet *Nützlichkeit;* d. h. Besserung, Veredlung des Willens, vernunftgemässe Handlungsweise.

In so ferne Philosophie bloss auf die *Geschicklichkeit* des Erkenntnissvermögens, des Verstandes

und der Vernunft ſieht, iſt ſie *theoretiſch;* in wie weit ſie die Veredlung des Willens, *Nützlichkeit*, beabſichtet, iſt ſie *praktiſch.* Sie zerfällt alſo in *zween* Hauptheile, den *theoretiſchen* und *praktiſchen.*

§. 16.

Theile der theoretiſchen Philoſophie.

Unter der *theoretiſchen* Philoſophie werden diejenigen einzelnen Wiſſenſchaften begriffen, welche den menſchlichen *Verſtand* unmittelbar angehen, ſich auf die Geſetze desſelben beziehen, und ſowohl die genaue Kenntniſs, als die zweckmäſſige Ausbildung der Fähigkeiten und Kräfte desſelben zum Gegenſtande haben. Hieher rechnen wir.

1) *Logik;*

2) *Methaphyſik der Natur und*

3) *theoretiſche Anthropologie.*

§. 17.

Theile der praktiſchen Philoſophie.

Die *praktiſche* Philoſophie hat vornähmlich den *Willen* oder das Begehrungsvermögen des Menſchen zum Gegenſtande, und beſchäftiget ſich mit der Beſſerung, Richtung und Leitung desſelben, indem ſie die Geſetze der freyen Handlungen oder die Zwecke vernünftiger Weſen kennen lehret. Ihre Regeln leitet ſie aus der Vernunft her, die als der Quell unſers ſittlichen Verhaltens ſelbſt *praktiſch* heiſſen kann, im Gegenſatze der *theoretiſchen* Vernunft, die man als den Quell der Erkenntniſs betrachtet. Hieher gehören:

1) *Metaphyſik der Sitten* oder *reine Moral;*

2) *Praktische Anthropologie* oder *angewandte Moral.*

3) das *philosophische Naturrecht* und

4) die *Klugheitslehre.*

§. 18.

Vorläufiger Begriff der Logik.

Die *Logik*, welche bey den Alten auch *Organon*, *Dialektik*, *Canonik*, hiess, *ist ein systematischer Inbegriff der Regeln über die Form des Denkens und der Erkenntniss, in so ferne diese Regeln aus der ursprünglichen Anlage des Gemüthes hergenommen und abgeleitet werden.*

§. 19.

Voriger Zustand der Logik.

Man theilte sonst die Logik in den *theoretischen* und *praktischen* Theil ein, und betrachtete in *jenem* zuerst die Natur des Erkenntnissvermögens überhaupt, und dann die besonderen Aeusserungen desselben in der Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse. In dem *praktischen* Theile wurde zuerst die Lehre von der Wahrheit und dem Irrthume vorgetragen, und damit die Anleitung verbunden, wie jene zu finden, und dieser zu vermeiden sey. Zugleich enthielt dieser Theil Regeln für die Auslegung, für eigenen und fremden Unterricht, Regeln für die Meditation, Nachforschung und Erfindung neuer Begriffe, Regeln für die Lektüre in Hinsicht auf die Verschiedenheit der in Schriften abgehandelten Materien, Regeln für die Prüfung des Wahren und Falschen, des Scheins und des Irrthums, Regeln endlich für die Vertheidigung und Ausein-

anderſetzung in Zweifel gezogener und angefochtener Wahrheiten, und die Bereicherung unſerer Kenntniſſe.

§. 20.

Heutiger Zuſtand der Logik.

Heut zu Tage aber betrachtet man die Logik bloſs als *formale Philoſophie*, nähmlich als ein Syſtem der urſprünglichen Bedingungen des menſchlichen Denkens überhaupt; Man beſchäftiget ſich alſo in derſelben einzig allein mit der Handlungsweiſe, d. i., *Form* der Vernunft bey dem Geſchäfte des Denkens, ohne auf Stoff und Gegenſtände desſelben Rückſicht zu nehmen.

Die *Geſetze des Denkens* werden aus dem *menſchlichen Verſtande ſelbſt*, und aus ſeinen wahrgenommenen Aeuſſerungen und beſtimmten Wirkungen hergeleitet. Und da der Verſtand kein ſinnlich empfindbarer, ſondern ein *reiner* Begriff iſt, ſo iſt auch die Logik eine *reine philoſophiſche Wiſſenſchaft*, und nur alsdann als angewandt oder gemiſcht zu betrachten, wenn die Regeln des Denkens auf beſtimmte wiſſenſchaftliche Gegenſtände jeder Art angewandt werden. Auch iſt ſie *allgemein*, in ſo fern ihre Regeln ſich auf alle an ſich ſelbſt noch ſo verſchiedene Gegenſtände des Denkens erſtrecken.

§. 21.

Eintheilung der Logik.

Wir laſſen die Logik aus zwey Theilen oder Hauptlehren beſtehen, nähmlich:

1) aus der allgemeinen Elementarlehre, und
2) aus der allgemeinen Methodenlehre; denen wir eine eigene Einleitung, *logiſche Propädeutik*, voranſchicken.

Logiſche Propädeutik, oder logiſche Vorübung, iſt die Unterſuchung der menſchlichen Erkenntniſs überhaupt und der logiſchen Vollkommenheit derſelben.

Elementarlehre iſt die Unterſuchung der Eigenſchaften und Aeuſſerungen des menſchlichen Verſtandes.

Methodenlehre iſt der Unterricht, auf was Art und Weiſe das Mannigfaltige der Erkenntniſs zu einer Wiſſenſchaft zu verknüpfen iſt.

§. 22.

Vorläufiger Begriff der Metaphyſik.

So wie die Lehre von dem *formalen* Gebrauche der Vernunft den Inhalt der Logik ausmacht; ſo iſt der *materiale* Vernunftgebrauch der Metaphyſik; in ſo fern er auf alles gehet, was da iſt. Es werden in derſelben die nothwendigen und allgemeinen Merkmale wirklicher Gegenſtände aus den urſprünglichen Geſetzen des Denkens abgeleitet, und ſyſtematiſch, d. i. zuſammenhängend abgehandelt, daher nachſtehender vorläufiger Begriff der Metaphyſik:

Sie iſt die Wiſſenſchaft von den nothwendigen und allgemeinen Gründen und Geſetzen der Dinge, welche Gegenſtände des menſchlichen Vorſtellungsvermögens ſind.

§. 23.

Ehemahliger Zustand der Metaphysik.

Von jeher ist diese Wissenschaft mit vielen unnützen Grübeleyen, Spitzfindigkeiten uud unfruchtbaren Spekulationen überladen worden. Sie enthielt eigensinnige Bestimmungen, versteckte sich hinter barbarische Wörter und frommte nichts. Im Mittelalter vorzüglich war sie ein Magazin von Kunstwörtern und Distinktionen, Subtilitäten und theologisch-philosophischen Zänkereyen. So lange die Weisheit in Worten bestand, war sie die Königinn der Wissenschaften. Aber alsbald der gute Geschmack über die Barbarey siegte, fieng man auch an, diese vermeinte Königinn vom Throne zu stürzen, und sie als ein Ungeheuer zu verabscheuen oder als Mißgeburt zu verlachen.

§. 24.

Vorige Eintheilung der Methaphysik.

Noch vor Kurzem pflegte man die Metaphysik in *fünf* untergeordnete Disciplinen einzutheilen, nähmlich: in die *Ontologie*, *Kosmologie*, *Pneumatologie*, *Psychologie*, und *natürliche Theologie*. Jetzt hat diese Grenzbestimmung eine merkliche Abänderung erlitten, und eine ganz neue Ansicht erhalten. Die Metaphysik wird, wie bereits gesagt worden, in die *Metaphysik der Natur* und der *Sitten* eingetheilt, erstere in der *theoretischen*, letzere in der *praktischen* Philosophie abgehandelt.

§. 25.

Heutiger Zuſtand der Metaphyſik.

Das, was wir heut zu Tage *Metaphyſik der Natur* nennen, iſt eine a prioriſche Unterſuchung alles deſſen, was iſt, ſowohl auſſer unſerm Verſtande in der *objektiven Welt*, *Sinnenwelt*, als im Verſtande, *Intelligenzenwelt*, *Verſtandeswelt*, *intelligiblen Welt*. Sie ſchränket ſich daher nicht bloſs auf das *ſinnliche* ein, ſondern ſie waget ſich auch in das Gebieth des *Ueberſinnlichen*, die *intelligible Welt*, *Transſcendentalwelt*.

§. 26.

Eintheilung derſelben.

Dem zufolge theilen wir ſie auch

1) in die Metaphyſik des Sinnlichen;

2) in die Metaphyſik des Ueberſinnlichen.

Erſtere nennet man auch die *niedere*, letztere die *höhere* Metaphyſik. Beyde zuſammen führen oſt den Nahmen: *Phyſiologie der reinen Vernunft*.

§. 27.

Nähere Beſtimmung des Inhalts der Metaphyſik der Natur.

Wenn wir alles das zur *Metaphyſik der Natur* rechnen, was wir a priori, durch reine Vernunft, unangeſehen aller Erfahrung, von dem, was da iſt, ſowohl in als auſſer dem Verſtande, wiſſen können; ſo gehören hieher

1) die urſprünglichen und allgemeinſten Grundbegriffe der menſchlichen Erkenntniſs, die ſich auf Dinge überhaupt beziehen, völlig überſinn-

lich ſind, und Vorzugsweiſe *Transſcendental-Wahrheiten* genannt werden. — Der Inbegriff dieſer Wahrheiten heiſst bey einigen Neuern daher auch *Transſcendental-Philoſophie*, *rationale Ontologie*.

2) Die Lehre von der Welt, von den geiſtigen Subſtanzen, von der Seele und von der Gottheit; alſo *kosmologiſche*, *pneumatologiſche*, *pſychologiſche* und *theologiſche* Begriffe.

§. 28.

Theoretiſche Anthropologie.

Anthropologie, im weiteſten Sinne des Wortes, würde alle die Kenntniſſe unter ſich begreifen, die irgend auf die körperliche, geiſtige und moraliſche Natur des Menſchen Bezug haben. Im engern und gewöhnlichen Sinne aber verſtehet man unter Anthropologie die aus Erfahrung und Wahrnehmung hergeleitete Menſchenkunde; oder die genauere Kenntniſs der phyſiſchen und geiſtigen Eigenſchaften des Menſchen, ihrer Wirkungen, Aeuſſerungen und Verhältniſſe. Wir theilen ſie in die *theoretiſche* und *praktiſche* ein. In der erſtern forſchen wir, was der Menſch vermöge ſeiner Natur *wirklich iſt*, und beſtimmen in der letztern, was er dieſer Natur gemäſs ſeyn kann und *ſeyn ſoll;* indem wir in beyden uns an Erfahrung und Beobachtung halten, und das, was uns dieſe zeigen, mit philoſophiſchem Geiſte prüfen und ſo die ganze Lehre zur *ſubjektiv rationalen* Erkenntniſs erheben.

§. 29.

Metaphyfik der Sitten oder reine Moral.

Die Vernunft giebt dem Menfchen praktifche Erkenntniffe, welche die Beftimmuugsgründe feiner freyen Handlungen betreffen; fie giebt ihm Gefetze der Sittlichkeit, Gefetze, die er als Vernunftwefen befolgen foll. Das Syftem diefer Gefetze nennen wir *Metaphyfik der Sitten* oder *reine Moral*.

§. 30.

Praktifche Anthropologie oder angewandte Moral.

Die *angewandte Moral* trägt diejenigen moralifchen Wahrheiten fyftematifch vor, welche die Anwendung der Vernunftgefetze auf die Natur und Lage des Menfchen möglich machen.

§. 31.

Philofophifches Naturrecht.

Der Menfch ift ein Glied einer Kette von Vernunftwefen, ein Glied eines moralifchen Reichs. Als folches mufs er auch feine Rechte haben. Die Vernunft fpähet diefe Rechte aus, und ftellet fie uns wiffenfchaftlich auf. Man nennet diefe Wiffenfchaft das *philofophifche Naturrecht*, nähmlich: die Wiffenfchaft von den natürlichen Rechten des Menfchen, die ihm in einem Syftem vernünftiger Wefen zukommen.

§. 32.

Klugheitslehre.

Die praktifche Philofophie hätte eine Lücke, wenn fie ihre Freunde in der wichtigen Kunft ohne

Unterricht lieſſe, wie der Menſch aus dem Umgange mit Menſchen, der Moral und des Rechts unbeſchadet, die möglich gröſsten Vortheile ziehen kann. Dieſen Unterricht ertheilet ſie durch die *Klugheitslehre* in welcher ſie, ſo wie in der *praktiſchen Anthropologie*, an der Hand der Erfahrung gehet.

§. 33.

Staatskunſt, Polizey- Finanz- und Kameralwiſſenſchaften.

Man hat noch andere Wiſſenſchaften, die es mit philoſophiſchen praktiſchen Begriffen zu thun haben, die aber, da viel Poſitives ſich in ihnen findet und finden muſs, von der Philoſophie getrennt, und den Rechtslehrern überlaſſen werden. Es ſind:

die *Staatskunſt;*
die *Polizeywiſſenſchaft;*
die *Finanzwiſſenſchaft;*
die *Kameraliſtik.*

Die *Staatskunſt* handelt von der Verſchiedenheit der Regierungsformen, den Vortheilen und Mängeln derſelben, von den allgemeinen und beſondern Erforderniſſen für das innere und äuſſere Glück des Staats, den dazu dienlichen Beförderungsmitteln, von der Geſetzgebung, Gerichtspflege und mehrern politiſchen Anſtalten.

Die *Polizeywiſſenſchaft* giebt ſich mit Vorſchlägen zu Anſtalten und Verfügungen ab, welche die innere Sicherheir und das Wohl der Staatsbürger zur Abſicht haben.

Die *Finanzwiſſenſchaft* ſiehet auf die Einhebung und Verwaltung der öffentlichen Staatseinkünfte.

Die *Kameralistik* ist der Inbegriff derjenigen staatswirthschaftlichen Regeln, welche auf die Verwaltung und Verwendung der Quellen abzwecken, aus denen die öffentlichen Einkünfte geschöpft und gehoben werden; z. B., Bergwerke, Landgüter, Fabriken, Handel u. dgl.

§. 34.

Theoretische und praktische Philosophie müssen mit einander verbunden werden. — Begriff von Theorie und Praxis.

Man wäre nicht *Philosoph*, sondern, — wie *Sokrates* sagte, — *Philodox*, *Vernunftkünstler*, wenn man bloss bey der Theorie stehen bleiben wollte. In diesem Falle wäre blosse Spekulation unsere Welt. Wir würden nicht darauf sehen, wie viel unsere Begriffe zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beytragen und wie viel besser wir dadurch werden. Man muss daher die *praktische Philosophie* mit der *theoretischen* verbinden, d. h., alle unsere Vernunfterkenntnisse zuletzt auf einen praktischen Hauptzweck beziehen. Man muss sich bemühen, die höchste Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft, in der sich unser ganzes Wissen vereinigen soll, kennen zu lernen, und ihr gemäss zu handeln. Auch ist es wirklich nicht möglich, *praktischer Philosoph* zu seyn, wenn man kein *theoretischer* ist; denn *Praxis* ist die Anwendung der Erkenntnisse auf bestimmte Endzwecke; Erkenntnisse ohne Anwendung sind Theorie. Wenn man nun diese nicht hat, wenn es nur an den erforderlichen Vorrathe von Vernunfterkenntnissen mangelt, wenn wir keinen Hauptzweck vor Augen haben, wie ist es da möglich *Phi-*

losophie in der *Praxis* zu zeigen? — *Theoretische* und *praktische* Philosophie müssen mithin in traute Freundschaft mit einander treten, und stäts Arm in Arm einhergehen, wenn wir den ehrwürdigen Nahmen *Philosoph* nicht usurpiren wollen.

§. 35.

Die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft. Oberste Maxime für den Menschen.

Welche sind nun die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft, und in wie fern vereinigen sie sich zu einer obersten Maxime für den Menschen?

Die Vernunft bildet Begriffe. Blosse Begriffe nützen dem Menschen nichts; sie müssen angewandt werden. Anwendung der Begriffe fordert Zwecke. Der Philosoph muss also seine Begriffe auf Zwecke der Vernunft, und zwar auf ihre letzten Zwecke anwenden; denn er höret erst da auf zu philosophiren, wo die Grenze alles Philosophirens ist; und diese wird durch die letzten Zwecke der Vernunft bezeichnet. Welche sind nun diese?

Wir antworten:

1) Zu wissen, was durch Menschenvernunft zu wissen möglich ist;

2) Das, was man weiss, auf die Veredlung seiner selbst, auf Sitttichkeit und Glückseligkeit anzuwenden.

Beyde diese Zwecke vereinigen sich in eine Maxime, und da sie die letzten sind, so ist auch diese Maxime die Oberste für den Menschen. Sie heisst:

Strebe nach allen den Erkenntnissen, deren deine Vernunft fähig ist, und wende solche dazu an,

dass

daſs du ein ſittlich guter, mithin glückſeliger Menſch werdeſt; oder: *Werde durch die Vernunft ſittlich gut und glücklich.*

Das Feld der geſammten Philoſophie läſſet ſich demnach auf folgende Art beſtimmen:

1) Was kann ich wiſſen?

2) Was ſoll ich thun?

3) Was darf ich hoffen?

4) Was iſt der Menſch?

Dieſe vier Fragen muſs theils die *theoretiſche*, theils die *praktiſche* Philoſophie beantworten; und zwar die Fragen:

Was kann ich wiſſen?
Was darf ich hoffen?
Was iſt der Menſch?

Die theoretiſche, und die Frage:

Was ſoll ich thun?

Die praktiſche.

Hieraus wird unſere Erklärung der Philoſophie: *Sie ſey ein Syſtem von Vernunfterkenntniſſen, angewandt auf die letzten Zwecke der menſchlichen Vernunft,* vollkommen deutlich.

§. 36.

Werth und Nutzen der Philoſophie.

Dieſer Begriff giebt der Philoſophie *Würde*, d. h. einen abſoluten Werth; denn ſo erſcheint ſie als Geſetzgeberin des Menſchen, beſtimmet die Quellen des menſchlichen Wiſſens; den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wiſſens, und die Grenzen der Vernunft.

Ihr *Nutzen* iſt, daſs ſie allen Wiſſenſchaften zur Baſis dient, und über die wichtigſten Wahrheiten

Belehrung ertheilt, indem sie die grossen Fragen beantwortet: Wie weit kann Menschenvernunft gehen? Wie soll der Mensch handeln? Was hat er für seine Handlungen zu hoffen oder zu fürchten? indem sie dahin sieht, die Menschen vor Un- und Aberglauben, Anmassung, Selbstsucht, Ausgelassenheit und Empörungsgeist zu bewahren, und Ruhe und Zufriedenheit in die Seele zu giessen.

Da die Lehren der Philosophie auf Prinzipien beruhen; so haben sie auch das Zufällige, Einseitige, Schwankende der Erfahrung nicht an sich, und dienen als Gesetze für jeden Verstand, jede Vernunft, jeden Willen.

Garve sagt: (*in seinen vermischten Auff.* 1. *Th. in der Abh. Lob der Wissenschaften.*) „Wenn die Mathematik, in einem hohen Grade, *einige wenige* Menschen glücklich macht, so macht die Philosophie, in einem mässigen Grade, *viele* glücklich. In dieser Wissenschaft können alle, die sie studiren, gewissermassen Erfinder werden. Ja sie müssen es seyn, wenn sie des Vergnügens, das sie ihren Liebhabern verschaffen kann, geniessen sollen. Ich will so viel sagen: Sie müssen die Wahrheiten, die sie lernen, ihrer eigenen freyen Prüfung unterwerfen. Erst nachdem sie dieselben aus ihren Erfahrungen, durch eine selbstgewählte Reihe der Schlüsse, hergeleitet haben, können sie dieselben als ihr Eigenthum und als eigentlich philosophische Kenntnisse betrachten." Ferner schreibt dieser Philosoph: „Ein anderer grosser Vorzug der Philosophie ist es, dass sie aus allen Kenntnissen, den historischen sowohl als den mathematischen und physikalischen gleichsam den Geist herauszieht, und sie

auf den Mittelpunkt unsers ganzen Wesens, auf das Moralische, auf Tugend und Gemüthsberuhigung anwendet. Daher gewährt sie nicht nur das Vergnügen, welches überhaupt Nachdenken, Deutlichkeit und Zusammenhang der Begriffe hervorbringt; sondern sie giebt eigentlich zuerst allen Gegenständen des Wissens Werth, Nützlichkeit und Anmuth, indem sie uns die Beziehung derselben auf unsern höchsten Zweck zeigt. Nichts ist in dem weiten Umfange der Welt und der Wissenschaften demjenigen gleichgültig, der die Dinge von dem Standpunkte ansieht, wohin die Philosophie den Menschen stellt, und aus welchem er die körperliche Natur mit der Geisterwelt, — das Alterthum mit dem gegenwärtigen Augenblicke, — fremde Welttheile mit seinem Aufenthalte, — die Staatsbegebenheiten mit dem Privatleben, — Künste, Ackerbau und Gewerbe mit der Wissenschaft, und alles mit seiner Glückseligkeit oder mit seiner Tugend in Verbindung erblicket."

§. 37.

Verbindung der Philosophie mit andern Wissenschaften.

Durch die Beantwortung der obigen Fragen, (§. 35.) grenzet die Philosophie am nächsten an die *Theologie*. Durch den Begriff des *Rechts* wird sie die Grundlage der *Jurisprudenz*. Der Jurist, dem es genug ist, etwas darum für *Recht* zu halten, weil es in seinen corpus juris stehet, gehört in eine Klasse mit dem Idioten, der etwas für *Pflicht* hält, weil es ihm sein Oberer sagt. Die *Arzneywissenschaft* ohne Philosophie ist entweder blinde oder höchstens

gelehrte *Empirie*. Der blinde Empiriker unter den Aerzten kümmert sich um gar keine Theorie. Der gelehrte Empiriker folgt irgend einer Theorie, die von der mechanischen und chemischen Kenntniss der Materie, aber nicht von dem Elementarbegriffe der Arzneywissenschaft ausgeht. Der Elementarbegriff der Arzneywissenschaft ist der Begriff des *Lebens*. Diesen Begriff sucht der philosophische Arzt immer mehr aufzuklären, und als Prinzip seiner Theorie zu benutzen.

§. 38.

Hülfswissenschaften der Philosophie.

Diejenigen Wissenschaften, deren gründliches Studium am merklichsten den Uebergang zum Studium der Natur bahnt, und in denen daher kein Philosoph Fremdling seyn darf, können vorzugsweise Hülfswissenschaften der Philosophie genannt werden. Hieher gehören:

a) Mathematik;
b) Naturlehre, Chemie und Naturgeschichte;
c) Geschichte;
d) Philologie.

Die *Mathematik* ist vorzüglich als ein Canon der demonstrativen Gewissheit der Aufmerksamkeit des Philosophen werth, ungeachtet durch den Missbrauch derselben in der Philosophie, da man Evidenz mit Haaren herbey ziehen wollte, die wahre deutliche Erkenntniss mehr verlohren als gewonnen hat. Der Philosoph muss Mathematiker seyn, wenn Ordnung und Licht in seinen Denken herrschen, sein Vortrag präcis, und seine Beweise überzeugend seyn sollen.

Naturlehre, *Chemie* und *Naturgeſchichte* liefern dem Philoſophen den Erfahrungsſtoff und dienen ihm zur Erläuterung und Beſtättigung vieler ſeiner Abſtraktionen, ſo wie ſie ihn auch zugleich vor Ausgleitung in chimäriſche Welten ſichern.

Das Studium der *Geſchichte* verſieht der Denker mit Thatſachen, und lehret ihn die geheimen Triebfedern praktiſch kennen, welche die Menſchen zu allen Zeiten in Bewegung ſetzen. Der *praktiſche Philoſoph* ohne *Geſchichte*, verdient dieſen Nahmen nicht.

Die *Philologie*, das Studium nähmlich der alten Sprachen und der damit verbundenen Alterthumskunde, iſt dem Philoſophen nicht weniger nothwendig. Durch die *Sprachen* der Vorzeit wird er in den Stand geſetzt, nicht allein aus der Quelle unmittelbar zu ſchöpfen, ſondern auch ſeine eigenen Gedanken zu erweitern, zu berichtigen, faſslich und beſtimmt Andern mitzutheilen. Die *Alterthumskunde*, ſie beſtehe nun in Kenntniſs der Schriften, oder in Kenntniſs der Sitten und Verfaſſungen, oder endlich in Kenntniſs der Kunſtwerke des Alterthums, enthält ſelbſt entweder Geſchichte oder Wiſſenſchaft, und iſt alſo auf beyde Fälle den Philoſophen nützlich.

§. 39.

Was heiſst Philoſophiren? — Philoſophiſcher Unterricht. — Philoſophiſches Genie. — Philoſophiſches Naturell.

Die Anwendung des Verſtandes und der Vernunft, unabhängig von Erfahrung, allgemeine und nothwendige Wahrheiten aus ſich ſelbſt ſchöpfen,

jede andere Erkenntnifs darnach beurtheilen, die Begriffe zweckmäffig ordnen, und alles Wiffen auf die letzten Zwecke der Vernunft beziehen, und diefen gemäfs feine Handlungsweife einrichten, — heifst *Philofophiren.*

Es ift leicht einzufehen, dafs fich das *Philofophiren* nur durch Uebung und felbft eigenen Gebrauch der Vernunft lernen laffe. Wo Uebung mangelt, wo der Verftand nicht felbftthätig wirkfam ift, fondern nur fremdem Verftande nachbetet, nur das mechanifch wiederholt, was Andere gedacht und gefagt haben, da ift kein Lehrer im Stande, eigentliche Philofophie in Gang zu bringen. Seine Schüler werden nur fubjektiv hiftorifche Kenntniffe davon tragen, aber *Philofophen*, *Selbftdenker*, werden fie nie werden.

Der *philofophifche Unterricht* kann weiter nichts thun, als den Verftand zur Thätigkeit wecken, ihm durch die Materialien, welche er darlegt, einen Stofs, einen Schwung geben, nur das leiften, was, um mich eines Gleichniffes zu bedienen, Feuerftein und Stahl leiften. Ift guter Zunder vorhanden, fo giebt es bald Feuer; ift fchlechter zugegen, fo fchlägt man fich die Finger wund, Feuer kriegt man dennoch nicht. — Man mufs empfänglich für Philofophie feyn, wenn man Philofoph werden will, d. h. man mufs Anlage, Genie dazu befitzen, einen Verftand haben, der regfam, anhaltend thätig, felbftdenkend, forfchend, prüfend, tiefeindringend, unbefangen und frey, in fich und durch fich felbft wirkfam ift.

Ein Verftand, dem es nicht einzig allein um Wahrheit zu thun ift, der fich nur mit dem *Scheine*

derselben befriedigt, also ein *dialektischer* Verstand ist, der nach Wortspielen, Wortverdrehungen, Spitzfindigkeiten und Blendwerk hascht, also der Verstand des *Sophisten* ist; — ein Verstand der nicht nach Kenntnissen verschiedener Art, nicht nach solider Wissenschaft, tiefer Einsicht und Gründlichkeit dürstet, sondern an der Oberfläche stehen bleibt, und nur bloss glänzen will, *ein solcher Verstand* ist nicht der *Verstand*, nicht das *Genie* des Philosophen.

Dieses giebt sich noch insbesondere durch folgende Merkmale zu erkennen:

1) Durch eine hervorstechende Wahrheitsliebe;
2) durch einen unbezwingbaren Trieb zur Untersuchung, zum Selbstdenken;
3) durch einen gewissen Grad von Hartgläubigkeit, Kaltblütigkeit und bescheidenes Zweifeln;
4) durch Hass und Abneigung gegen Vorurtheile und Partheygeist;
5) durch Abneigung gegen knechtische Nachahmung und Gründe der Autorität, wo Vernunft entscheiden soll.
6) durch ein dringendes Verlangen nach Vernunftgründen und Beweisen.
7) durch scharfen Beobachtungsgeist.
8) durch ein behendes und dabey richtiges Urtheil.
9) durch Geduld und Beharrlichkeit im Denken, Forschen und Prüfen.
10) durch Liebe für Tugend und Rechtschaffenheit.

Ein solches *Genie*, mit einem *Naturell* verbunden, das auch fern vom Geräusche der Welt, im Schoose der Einsamkeit, Nahrung findet, den Lei-

denschaften nicht unterthan, bey wenigen zufrieden, sich glücklich fühlt, und sein Gleichgewicht in Leiden und Freuden beybehält, ein solches Genie, ein solcher Kopf und Charakter gehören zu einen Philosophen. — Wer diese Eigenschaften nicht hat, oder nicht vor Eifer brennt, sich solche zu erwerben, der wird es in unserer Wissenschaft nicht weit bringen; denn sie ist nicht die Wissenschaft gemeiner Köpfe.

Wenn man alles bisher Gesagte überdenkt, so kann man wohl mit allem Rechte behaupten, dass *Philosophie* eben so wenig Knaben, als unvorbereiteten Köpfen und rüden Seelen mit Erfolg gelehrt werden könne. Sie setzet einen gewissen Grad von Festigkeit des Charakters und einen Geist voraus, der schon wissenschaftliche Nahrung erhalten, und seine Erkenntnisskräfte einigermassen geübt hat.

§. 40.

Ablehnung der Vorwürfe, die gewisse Menschen der Philosophie machen.

Man will zwar auch der wahren Philosophie Vorwürfe machen; allein diese Vorwürfe sind ungegründet, und verringern ganz und gar nicht den grossen Werth derselben. *Wenn* auch, wie es heisst, aus der Philosophie die schändlichsten Irrthümer entstanden sind; wenn sie auch ein Feld des ewigen Krieges und Systemwechsels ist; wenn sie auch wirklich, wie einige sagen, ein verzehrendes Pulver ist, welches das wilde, aber dann auch das gesunde Fleisch anfrisst; so bleibt sie dennoch immer *schätzbar* und *ehrwürdig;* denn aus welcher Wissenschaft können durch Zufall und Missbrauch nicht Irrthümer entstehen, oder sind sie nicht schon häufig ent-

ſtanden? *Theologie*, *Medizin*, *Jurisprudenz* liefern uns hieher gehörige Beyſpiele in Menge. Wäre es nicht unbillig und höchſt unvernünftig deſswegen dieſe Wiſſenſchaften ſelbſt zu verwerfen? Jeder Vernünftige ſchätzet die Dichtkunſt, und doch iſt es gewiſs, daſs die Dichtkunſt ſchon mehrmalen zur Verläumdung, zum Spotte, zu Zoten gemiſsbraucht worden iſt. Iſt hieran wohl dieſe edle Kunſt Schuld?

„Aber die Philoſophie bauet immer neue Syſteme auf, reiſſet nieder, und bauet wiederholt ohne je fertig zu werden. — Ein ſchlimmes Anzeichen!"

Ein ſehr gutes! ſage ich. Eben dieſes wiederholte Syſtemenbauen iſt ein Beweis, daſs der menſchliche Geiſt immer empor ſtrebe, immer vollkommner zu werden trachte; ein Beweis, das es noch ein anderes Leben geben müſſe, wo die Wahrheit in ihrer Reinheit thront.

Daſs die Philoſophie, wie der Franzoſe *Bayle* will, das wilde Fleiſch, — Unglauben und Aberglauben, Barbarey, Fanatismus und Vorurtheile vertilge, das gereicht ihr zum Lobe, nicht zum Tadel; daſs ſie aber dann auch das geſunde Fleiſch angreiſe, iſt widerſinnig geſprochen, weil in dieſem Falle die philoſophiſchen Grundſätze das, was ſie vertilgten, zugleich hervorbringen müſste.

Wenn Andere die Philoſophie deſswegen anfeinden, weil ſie wähnen, daſs neben ihr die geoffenbarte Religion nicht beſtehen könne; ſo muſs man mit dieſen Herren wirklich Mitleid haben; ſie wiſſen nicht, was Philoſophie iſt. Sollte ihre Ausſage wahr ſeyn, ſo könnten ſich auch Religion und V[illegible] vertragen, und doch iſt erſtere auf

der letzteren gebaut. Freylich ſtämmt ſich Philoſophie gegen Aberglauben und falſche Begriffe von der Gottheit; freylich iſt ſie eine abgeſagte Feindin aller Schwärmerey und fanatiſcher Denkart; freylich dringet ſie darauf, daſs natürliche und geoffenbarte Religion rein erhalten werden; daſs der Chriſt ſeine Vernunft brauche und hell denke; aber eben darum iſt ſie die gröſste Freundin der Religion, — und verdient unſern Dank. *Bakon von Verulam* ſchreibt: „Philoſophia obiter libata ducit a Deo, penitus exhauſta ducit ad eum."

Nicht minder irren diejenigen gar ſehr, welche die Welt bereden wollen, Philoſophie ſey den Staaten, ſey den Thronen gefährlich, erzeuge Empörung, Auflehnung des Unterthans gegen ſeinen Oberherren, befördern die Umſtürzung der Ordnung der Dinge, errege Schwindelgeiſt, und gebe Anlaſs zu Faktionen. — Traurig wäre es allerdings, wenn dieſe Beſchuldigungen Grund hätten! Dann müſste man Philoſophie und Philoſophen gleich wie die Peſt fliehen, man müſste ſie zu vertijgen ſuchen. Aber ſo iſt es nicht! Jene, die dieſe Vorwürfe der Philoſophie machen, bedenken nicht, daſs ſie ihr etwas zur Laſt legen, woran gerade Mangel an Philoſophie Schuld iſt. Noch nie hat der wahre Philoſoph die Fackel des Aufruhrs angezündet, noch nie die Fahne der Rebellen geſchwungen; denn wahre Philoſophie lehrt ausdrücklich: Widerſtand gegen den, der das Ruder der bürgerlichen Geſellſchaft in Händen hat, ſey unter allen Umſtänden unerlaubt, die geſetzgebende Vernunft, die Freyheit ſelbſt verbiethe dieſes. Sie lehret ausdrücklich: daſs der Saame der Moralität und der Vernunft nur unter ruhigen

Bürgern entwickelt werden könne, dafs der Widerstand des Volks gegen das Oberhaupt des Staats die bürgerliche Gefellfchaft aufhebe, dafs während einem folchen Streite die Menfchen aufhören als moralifche Wefen zu handeln, Inftinkt und wilde Leidenfchaften die Menfchen treiben, Vernunft und Sittlichkeit, des Menfchen höchftes Interefſe, aufgeopfert werden. Sie lehret ausdrücklich Achtung für Gefetze, Unterwürfigkeit gegen das Staatsoberhaupt, Befcheidenheit, Duldfamkeit und Genügfamkeit. Sie lehret endlich, dafs eine uneingefchränkte Freyheit des Handels, eine allgemeine materiale Gleichheit unter Staatsbürgern u. f. w. Geburten des Unverftandes, Ideen kranker Köpfe, und Explofionen böfer Gemüther find, — und Unverftand, kranke Denkkraft und böfes Herz wird man ja wohl nicht *Philofophie* nennen wollen?

So lange Philofophie unter den Menfchen wandelt, hatte fie ihre Feinde, und wird ihrer immer haben; weil Vernunft nie ohne Feinde feyn kann, und fie die Tochter der Vernunft ift.

Wer von der Philofophie alles Uebles beforgt, mufs auch ein Gleiches von der Vernunft befürchten, mufs auch diefe ausrotten.

Vergebens fchreyen alfo die Herren Lärm, vergebens fchreyen fie: Crucifige, Crucifige die Philofophie! Sie wird bleiben, fo lange Vernunft — Vernunft bleiben wird. Wie ein Fels im Meere wird fie da ftehen, an dem taufend ftürmifche Wogen anprallen, ohne ihn doch zu zerfplittern.

Es giebt Menfchen, die fo undankbar gegen die Gottheit find, dafs fie gerne das gröfste Gefchenk, fo wir aus ihren Händen erhalten haben,

die *Vernunft* — vertilgen wollten. Vor solchen Menschen muſs man sich hüthen! Sie tragen den Schalk im Herzen; ihre Sache ist, im Finstern zu fischen. Sie wünschen aus Eigennutz allgemeine Dummheit, Unwissenheit nur ihrentwegen. Von diesen Menschen ist alles zu fürchten; sie sind die Wölfe, die in Schafskleidern umher schleichen. Der Himmel wolle uns vor ihnen bewahren!

§. 41.
Regeln zur Vermeidung des Miſsbrauchs der Vernunft beym Philosophiren.

1) Die Philosophie muſs den Verstand mit nützlichen Kenntnissen, und das Herz mit edlen Gesinnungen bereichern, muſs guten Willen erzeugen, der sich in Handlungen spiegelt, die moralische, innere, absolute Güte haben. Merken wir dieses nicht, so philosophiren wir nicht recht.

2) Der menschliche Verstand hat Grenzen; er kann nicht alles einsehen, nicht alles begreifen; daher müssen wir immer denken, daſs eine höhere Belehrung wahr seyn könne, wenn sie auch unserm Verstande nicht einleuchtend ist.

3) Es ist nicht alles gewiſs, was uns so vorkommt; es ist aber auch nicht alles ungewiſs und zweifelhaft. Wir müssen mithin in unsern Behauptungen nicht zu dreist und anmassend seyn, noch alles in Zweifel ziehen. Jenes wäre *Entscheidungssucht*, und dieses *Zweifelsucht*.

4) Alle Behauptungen müssen nach dem Gehalte der vorhandenen Gründe, nicht nach Meinun-

gen und Syſtemen anderer Philoſophen beſtimmt werden.

5) Wenn eine Erkenntniſs Andern bereits als wahr und ausgemacht anerkannten Erkenntniſſen widerſpricht, und der Widerſpruch nicht ſo leicht gehoben werden kann, ſo muſs uns dieſes immer aufmerkſam auf jene Erkenntniſs machen, und unſer Urtheil über die Wahrheit derſelben einſtweilen ſuspendiren.

§. 42.

Darſtellung der vorzüglichſten Philoſopheme.

Die Philoſophen haben ſich von jeher in Partheyen getheilt, und jede hat Gründe für ihre Behauptungen oder *Philoſopheme*. Wir wollen hier diejenigen daraus aufſtellen, deren wir in der Folge am öfterſten erwähnen werden, diejenigen, welche die bedeutendſte Rolle in der Geſchichte des menſchlichen Verſtandes geſpielt haben und noch ſpielen. Dieſe nun ſind die Philoſopheme:

1) des *Skepticismus*;
2) des *Dogmatismus*;
3) des *Kriticismus*;
4) des *Materialismus*,
5) des *Spiritualismus*;
6) des *Rationalismus*;
7) des *Senſualismus*;
8) des *Idealismus und Realismus*.

Der *Skepticismus* hält die Gewiſsheit philoſophiſcher Wahrheiten überhaupt für unmöglich, und behauptet, daſs alles, was wir wiſſen, unausgemacht, beſtreitbar, unzuverläſſig, *problematiſch*, d. i. in der Frage ſey, und läſst die Sinne, Quelle und

Richter aller Philofophie feyn, indem er das Denken nicht vom Empfinden trennet.

Der *Dogmatismus* hält die Ueberzeugung von philofophifchen Wahrheiten für unbedingt nothwendig, *apodiktifch;* behauptet eine nothwendige objektive Uebereinftimmung der Dinge felbft mit dem Erkenntnifsvermögen. Er macht die Vernunft zum objektiven Erkenntnifsvermögen, und verwechfelt das *Erkennbare* mit dem blofs *Denkbaren.*

Der *Kriticismus* hält die Ueberzeugung objektiver philofophifcher Wahrheiten für möglich, urtheilet über ihren Inhalt und Werth beftimmt, d. i. *affertorifch ;* fagt : diefes ift wirklich fo, weil es fo der Verftand erkennet, weil es fo den Verftandgefetzen gemäfs ift, und theilet der *Sinnlichkeit* ein von ihr unterfchiedenes Vermögen, den *Verftand* zu, und macht beyde zu nothwendigen Beftandtheilen des Erkenntnifsvermögens. — Der *Kriticismus* ift ein in feine Grenzen zurückgewiefener Dogmatismus in Beziehung auf die Erkenntnifs der Objekte. Er unterfcheidet fich vom *Skepticismus*, dafs er zuläfst: wir können auch aus der Erfahrung die Dinge objektiv, mit Hülfe des Verftandes, erkennen, da der *Skepticismus* nur im bloffen Scheine all unfere Erkenntnifs beftehen läfst ; vom *Dogmatismus*, indem diefer der Vernunft das Vermögen abfpricht, fich in das Gebieth des Ueberfinnlichen auszudehnen.

Der *Materialismus* lehrt, dafs das Subjekt des Bewufstfeyns von den vorgeftellten Gegenftänden gar nicht verfchieden fey. So lehrte *Hobbes.*

Der *Spiritualismus* behauptet, dafs das Subjekt des Bewufstfeyns und der Vorftellungen in uns

reel verschieden sey von den Vorgestellten. *Kartesius* und *Malebranche.*

Der *Rationalismus* läfst die Vorstellungen vom Subjekte hervorgebracht werden, wie *Leibnitz*, *Wolf*, *Malebranche*; aus dem Alterthum zum Theil *Plato*.

Der *Sensualismus* läfst die Vorstellungen gröfstentheils vom Objekte gegeben werden, verwechselt den Stoff der Vorstellung mit der ganzen Vorstellung. *Epikur* mufs hier zuerst genannt werden. In verschiedener Weite nähern sich ihm: *Aristoteles*, *Hobbes*, *Locke*, *Büffon*, *Condillac.*

Der *Idealismus* schreibt den Objekten nur ein ideales Daseyn zu, entweder nur im Zweifel, wie *Hume*, oder ganz bestimmt behauptend, wie *Berkeley.*

Der *Realismus* behauptet, die Gegenstände existiren reel auffer uns.

§. 43.

Erster Grundsatz der Philosophie.

Jede Wiffenschaft mufs als solche gewiffe Grundsätze haben, auf denen sie ruhet. Unter diesen mufs einer seyn, welcher der *letzte* oder *erste* ist. Hat die Philosophie einen, und wie heifst er?

Der *erste Grundsatz* der Philosophie mufs ein Satz seyn, deffen Wahrheit von keinem andern Satze vermittelt wird, der aber selbst die Wahrheit aller andern begründet. Ohne diese Eigenschaften wäre er der *erste* nicht. Er mufs daher der Vernunft unbezweifelt seyn, nicht aus höheren Gründen eingesehen werden können, keines Beweises fähig seyn,

keines bedürfen. Aus ſeinem Inhalte ſelbſt muſs dargethan werden, warum er keines Beweiſes bedarf und keines fähig iſt. Er kann nicht bloſs *formell* ſeyn, d. i. nicht bloſs ausdrücken, *wie* überhaupt gedacht werden müſſe, ſondern er muſs auch *material* ſeyn, d. i. eine Thatſache des Gemüths ausdrükken, muſs ſagen, *was iſt*.

Man hat ſonſt zween Sätze in der Philoſophie als die erſten Prinzipe der menſchlichen Erkenntniſs aufgeſtellt, nähmlich: den *Satz des Widerſpruchs*, (principium contradictionis) und den Satz zureichendes Grundes (principium rationis ſufficientis.)

Die Sätze können wohl als eine Regel, wornach das philoſophiſche Gebäude aufgeführt werden ſoll, angewandt werden; nicht aber als ein Prinzip gelten, worauf es errichtet würde. Es iſt wahr, unſere Erkenntniſs darf ſich *nicht widerſprechen* und muſs *begründet* ſeyn; aber daſs iſt noch nicht genug; denn dieſs iſt bloſs ihre *Form*. Man frägt weiter, und zwar: Welches iſt das Prinzip, auf welchem ſie ſtehet? Welches iſt ihre materiale Baſis? — Da alſo die angeführten zween Sätze bloſs die Form der Philoſophie beſtimmen, bloſs Regeln des Denkens überhaupt ſind, und nicht ausſagen, auf welchem materialen Prinzip dieſe Wiſſenſchaft errichtet ſey; ſo können ſie auch nicht den *erſten* oder *letzten* Grundſatz der Philoſophie ausmachen. Wir müſſen uns daher bemühen, einen aufzufinden, der *dieſer* Forderung Genüge leiſtet.

In jeder Erkenntniſs giebt es kein höheres Faktum, als das *Bewuſstſeyn*. Mithin kann es auch keinen höhern Satz geben, als den, der dieſes

Fak-

Faktum, diese Thatsache, das *Bewufstseyn überhaupt* ausdrückt; nähmlich:

Im Bewufstseyn und durch dasselbe unterscheidet mein Ich, das Subjekt des Bewufstseyns, die Vorstellung von sich und dem Objekte und beziehet sie auf sich und auf das Objekt.

Dieser Satz drückt ein Faktum aus, das bey allem Vorstellen vorgehet. Er ist also der *allgemeinste* und *erste* der Philosophie.

Er ist seiner Beweisbarkeit nach in nichts Höherem gegründet; er ist also *unbeweislich.*

Er *bedarf auch keines Beweises;* denn das Faktum, das er ausdrückt, kündiget sich und seine Bestimmungen durch sich selbst unmittelbar an.

Er ist ein *materialer Satz;* denn er saget aus, *was ist.* — Er ist demnach das *erste* oder *letzte* Prinzip, auf welchem alle Philosophie, alle menschliche Erkenntnifs ruhet.

§. 44.

Zergliederung der Handlung des Bewufstseyns.

Um die Handlung des Bewufstseyn kennen zu lernen, müssen wir in uns selbst hinein sehen, und beobachten, was denn eigentlich in uns vorgehe, wenn wir sagen: „*Ich habe von Etwas ein Bewufstseyn, ich bin mir dieses oder jenes bewufst.*" Setzen wir den Fall: *Ich stelle mir den Stephans-Thurm mit Bewufstseyn vor.* In diesem bestimmten Bewufstseyn habe ich:

a) eine *Vorstellung* von *mir selbst*, von *meinem Ich;*

b) eine *Vorstellung* von *etwas Anderm*, vom *Stephans-Thurm;*

c) und eine *Vorstellung*, wodurch ich wahrnehme, die Vorstellung meines *Ich* sey von der Vorstellung eines *Andern*, des *Thurms*, verschieden.

Es finden sich daher in jedem Bewufstseyn, und folglich auch in jeder Erkenntnifs drey Stücke:

a) ein *Vorstellendes*, ein Bewufstseyendes, — das *Ich* — ein Subjekt;

b) ein *Vorgestelltes*, das Nicht-Ich, das ein Objekt ist; und

c) eine *Vorstellung von dem Verhältnisse* dieser beyden.

Es liegt also jedem Bewufstseyn, mithin jeder Erkenntnifs, wesentlich zum Grunde:

a) ein *thätiges Subjekt* — das *Ich*.

b) ein *sich leidend verhaltendes Objekt*, ein *Nicht-Ich*, und

c) das *Wissen des Unterschiedes* des Subjekts und Objekts.

Es führet daher jedes Bewufstseyn, also jede Erkenntnifs, wenn es analysirt, d. h. zergliedert wird, nothwendig auf folgende Urtheile:

„*Ich bin*"

„*und ausser mir ist noch Etwas Anders als Ich, ein Nicht-Ich.*"

Nicht-Ich drückt überhaupt das Entgegengesetzte von unserm vorstellenden Ich aus. Dieses Wort ist kurz und bezeichnend, und kommt mit dem überein, was wir überhaupt *Gegenstand*, von Entgegenstehen, und *Objekt*, vom Entgegensetzen, nennen.

§. 45.

Ueber das Studium der Geschichte der Philosophie.

Das Studium der Geschichte der Philosophie ist von vielfachem Nutzen, aber auch von weitläufigem Umfange; und wenn es gründlich und fruchtbar werden soll, setzet es vorläufige Bekanntschaft mit der Philosophie selbst voraus. Als Hülfsmittel dazu werden *Kritik*, *Sprachenkenntnifs*, *Alterthumskunde* und *Geschichte* jeder Art erfordert. Auch mufs man dabey, so viel möglich, auf die Quellen selbst zurückgehen, jedes System aus sich selbst beurtheilen, und sich beym Abgange solcher Quellen vornähmlich an gleichzeitige Nachrichten halten, und überhaupt behutsam, unpartheyisch und wahrheitsliebend sowohl bey der Aufsuchung als Beurtheilung philosophischer Lehrsätze verfahren.

In der Geschichte der Philosophie werden jedoch nicht blofs diejenigen Schicksale und Veränderungen erzählt und charakteristisch dargestellt, welche diese Wissenschaft als solche und in ihrer systematischen Form erfahren hat, sondern auch alle frühern und spätern einzelnen Bestrebungen des menschlichen Geistes, allgemeine Vernunftwahrheiten jeder Art aufzufinden, und die ersten Gründe von den Begriffen und Gesetzen der Vernunft und der Freyheit des Willens zu erforschen, treulich angegeben. Sie beschränket sich also nicht auf Philosophie allein, sondern erstrecket sich auf den ganzen Gang alles philosophischen Denkens, und auf alle merkwürdige Aeusserungen und Veränderungen desselben. Auch bey der historischen Darstellung der Systeme

felbst, müssen die Quellen und Anläsſe davon erwähnt; der Geist des Ganzen und der wichtigste Gesichtspunkt, woraus man es zu beurtheilen hat, gehörig erörtert; das Eigenthümliche ausgezeichnet, und so viel möglich das Wahre von dem Irrigen gesondert werden. Auch darf man die Hindernisse und Beförderungsmittel jedes philosophischen Lehrgebäudes nicht übersehen, und eben so wenig den Werth desselben zu würdigen unterlassen.

Wie in jeder Geschichte, so muſs auch in dieser die Zeitfolge der Veränderungen zur Grundlage dienen, und ausserdem lassen sich dann die verschiedenen Formen auch hier anwenden, welche jeder Geschichte der Wissenschaften gegeben werden können. Entweder wird das Ganze nach gewissen Hauptepochen *synchronistisch* bearbeitet, und man verfolgt den Ursprung und Fortgang der philosophischen Lehrmeinungen und Schulen in *ethnographischer* Hinsicht, oder man macht *Biographie* und *Bibliographie* zum Hauptzwecke. Dieſs letztere wäre jedoch nicht eigentlich Geschichte der Philosophie, sondern Geschichte der philosophischen Litteratur. Am fruchtbarsten und lehrreichsten aber wird die Vereinigung aller dieser Gesichtspunkte, von denen die Entwickelung und der Stuffengang des philosophischen Denkens, das beständige gemeinschaftliche Augenmerk bleibt.

Hierinn bestehet der Plan, nach dem man die Geschichte der Philosophie bearbeiten kann. Wir wollen vor der Hand bloſs die ersten Grundzüge derselben verzeichnen.

§. 46.

Abriſs einer Geſchichte der Philoſophie.

Es liegt in der Natur unſers *Ich's* ein Trieb, dem zufolge wir, alsbald nur einige Jahre des Lebens verfloſſen ſind, über das, was uns die Sinne zuführen, nachdenken, darüber mehr oder weniger, früher oder ſpäter, ſpekuliren. Von dieſem Triebe beſeelt, bemühen wir uns, das, was wir durch die Anſchauung erfahren haben, zur deutlichern Erkenntniſs zu bringen, neue Begriffe daraus zu bilden, die Gründe und Urſachen der Erſcheinungen auszuſpähen, die Regeln und Geſetze, nach deren ſie erfolgen, zu entdecken, und aus allem dem Folgerungen zu ziehen, auf welche wir ſodann, als auf Grundſätze und allgemeine Wahrheiten weiter bauen.

Dieſer Trieb unterſcheidet den Menſchen vom Thiere, das ſich bloſs damit beruhigt und dabey ſtehen bleibt, was ihm die *Sinnlichkeit* überliefert. Dieſer Trieb iſt es, was dem Menſchengeiſte den Stempel ſeiner erhabenen Abkunft und Beſtimmung aufdrückt, und uns den groſſen Zweck erblicken läſst, der mit unſerm Daſeyn verbunden iſt. Dieſer Trieb im Zuſtande der Wirkſamkeit betrachtet, iſt das wichtige Geſchenk der Gottheit, — die *Vernunft*, vermöge welcher wir über die Grenzen der Thierwelt hinaus gehoben, und ihrer Urquelle, dem Schöpfer, näher gebracht werden.

Ohne Vernunft wäre unſere Erkenntniſs äuſſerſt eingeſchränkt; wir würden nur das *Materielle* der Welt faſſen können, ohne fähig zu ſeyn, uns zu dem *Ueberſinnlichen* aufzuſchwingen. Ohne Vernunft

wäre es dem Menfchen unmöglich, das Thier zu übertreffen und Herr desfelben zu feyn. Ohne Vernunft gäbe es keine Tugend, keine Moralität. Alle diefe Vorzüge unferer Natur, deren Werth einleuchtend ift, gewinnen um fo mehr an intenfiver und extenfiver Vollkommenheit, je mehr wir uns die Kultur der Vernunft und des Verftandes angelegen feyn laffen; je mehr wir uns von den Feffeln der Sinnlichkeit, von dem Drucke der materiellen Welt befreyen, und den Erfahrungsftoff felbftthätig bearbeiten.

Eine Art Philofophie, nähmlich: *philofophifche Vernunfterkenntnifs* fängt alfo da an, wo der gemeine Vernunftgebrauch anhebt, Verfuche in der Erkenntnifs des allgemeinen zu machen. In diefer Hinficht, d. h. *fubjektiv* genommen, ift alfo auch Philofophie fo alt, als alt die Vernunft des Menfchen ift.

Man findet daher auch bey den früheften Völkern einzelne Spuren philofophifchen Nachdenkens, deffen vornehmfte Gegenftände Gott, Welt und Natur waren. Es waren jedoch nur zerftreute und ziemlich mangelhafte Kenntniffe, ohne fyftematifchen Zufammenhang, und wir kennen fie blofs aus fpäterer Ueberlieferung. — Merkwürdig bleiben aber die Nachrichten noch immer, die uns von der frühen Weisheit diefer Völker, befonders der *Hebräer*, *Chaldäer*, *Perfer*, *Araber*, *Egypter*, *Indier*, *Sinefen*, *Phönicier*, *Scythen* und *Celten* übrig find. — Nur dadurch, dafs wir diefe Nachrichten gröfstentheils mittelbar, vornähmlich durch die *Griechen* und *Römer*, erhalten haben, hat fich in diefelben viel Mifsverftandenes und Fabelhaftes eingemifcht.

Wenn gleich die Philosophie bey den Griechen nicht zuerst entstand, sondern viele einzelne philosophische Begriffe und Lehren von andern Völkern ihnen mitgetheilt und zugeführt wurden; so gab ihr doch keine Nation des Alterthums eine so vielfache und vollkommene Ausbildung, als die *Griechische*. Von dieser erhielt sie auch, mit ihren meisten Disciplinen, *zuerst die wissenschaftliche Gestalt*. Anfänglich hatte die Philosophie in *Griechenland* fast ganz einen dichterischen Charakter. Ihre Lehrsätze waren mit mystischen Dichtungen verwebt, und in allegorisches Gewand verhüllt. Diess war vornähmlich in der Philosophie des *Orpheus* der Fall. Es ist eine richtige Bemerkung, dass, je roher der Mensch ist, er auch um so mehr an der Bildersprache hänge, und alles sinnlich dargestellt wissen will, weil Sinnlichkeit das Element ist, in welchem er schwimmet; und wenn er ja zuweilen von Dingen handelt, die aus der Vernunft hergenommen sind, so denket er sich solche dennoch nicht in abstracto sondern in concreto; d. h. immer unter Bildern. Denn in dem Zeitpunkte, wo der Verstand noch arm an Erfahrungen, die Vernunft noch schwankend in ihrem Gange, und der Geschmack noch ungebildet ist, da bemächtiget sich gar leicht die früher thätige Einbildungskraft der Regierung, und schwärmt regellos auf das Schauerliche, Grosse, Abentheuerliche. Daher finden wir auch im Anfange der Philosophie nichts als Wunder; die Geister- und Körperwelt sind unter einander gemischt, alle Wesen sind beseelt; es giebt Zauberer, Traumdeuter, Geisterseher, Wahrsager, u. s. w. Die Sittenlehre ist Bestechung der Götter; die Staatsmacht kommt unmittelbar

vom Himmel. So war die *alte Philosophie* bestellt. Die *Chaldäer* weissagten aus den Gestirnen, die *Perser* glaubten an ein doppeltes Unwesen, ein gutes und ein böses, die *Egypter* verehrten gewisse Thiere göttlich, die *Hindus* lehrten die Wanderungen Gottes, und die *Tschinesen* hatten eine Moral ohne Religion.

Nur nach und nach glückte es den *Griechen*, die Philosophie von der *Symbolik* zu befreyen, und durch Vernunft unanschaulich zur Verständnifs zu bringen. Die *griechische theoretische Philosophie* gieng hauptsächlich auf den Ursprung der Götter, *Theogenie*, den Ursprung der Welt, *Kosmogenie*, und auf die *Naturlehre*. *Politik* und *Gesetzgebung* machten den *praktischen* Theil aus.

In der Folge entstanden in *Griechenland* mehrere *philosophische Schulen* oder *Sekten*, nach Verschiedenheit der Systeme, welche die Philosophen lehrten. Darunter waren die *jonische*, *pythagoräische* und *eleatische* Schule die ersten. Die jonische stiftete *Thales*, beyläufig 600 Jahre vor Christi Geburt. Wir haben ausser einigen zerstreuten Fragmenten keine Schriften der Philosophen selbst aus diesem Zeitraume, weil sie keine verfasten, oder keine aufbewahrt wurden. Aber auch die spätern Nachrichten sind so sparsam und widersprechend, die Sätze der Philosophen dieser Periode selbst in einer so dichterischen Sprache abgefasst, dafs die Ausbeute des Zuverläfsigen sehr geringe ausfällt.

Ruhm, Verdienst und Verbreitung erhielt später die Schule des *Sokrates*, von welcher die *cyrenaische*, *elische* und *eretrische*, *megarische*, *cyni-*

fche, *platonifche*, *peripatetifche* und *ftoifche* abftammten.

Aufferdem bildeten fich noch die Sekten der *neuern Eleatiker*, der *Epikureer* und der *Pyrrhoniker* oder *Skeptiker*. Viele diefer Schulen fanden auch bey den *Römern* Anhänger, und aus der Verbindung mehrerer, entftanden fodann neue philofophifche Syfteme, vornähmlich das *Neu-Platonifche* und *eklektifche*.

Unter den *Griechen* ift *Thales* der erfte, der Vernunfterkenntniffe als folche in Aufnahme zu bringen fuchte.

Auf die *Jonier* folgten die *Eleatiker*, deren Stifter *Xenophanes* war, und die zum Grundfatze angenommen hatten: „*In den Sinnen ift Täufchung und Schein; nur im Verftande allein ift Wahrheit.*" — Ein Satz der nicht ganz ungegründet ift, wenigftens darinn nicht, dafs es nur Schein ift, was uns die Sinne von den Dingen auffer uns fagen. Woraus denn nothwendig folgt, dafs wir noch etwas mehr anwenden müffen, um Schein von Wahrheit, um Blendwerk von Wirklichkeit, zu unterfcheiden. Blofs finnliche Erkenntnifs mag wohl für's gemeine Leben hinreichen, wo es nicht fo fehr darum zu thun ift, was wirklich wahr ift, fondern darum, was insgemein für Wahrheit gehalten wird. Aber anders verhält fich's im Gebiethe der Vernunft, wo ein zuverläffigeres Kriterium des Wahren erfordert wird.

Die *Eleatiker* nennet man auch *Dialektiker*, unter denen *Zeno* fein unläugbares Verdienft hat. Er kultivirte die *Dialektik* in ihrer ächten urfprünglichen Bedeutung; er betrachten fie nähmlich als die Kunft des reinen Verftandesgebrauchs in Anfehung

über die Sinnlichkeit hinausgehender Begriffe, ohne doch dabey die Sinne gänzlich zu verwerfen. Als seine Schüler das Letztere thaten, übergieng die *Dialektik* in *Sophistik*, d. i. Disputirkunst, gelehrte Zankkunst.

Grösser noch als *Zeno* war *Pythagoras*. Diesen soll die Anhörung der Unsterblichkeitslehre von *Pherekydes* aus *Syros* zum Freunde der Weisheit umgeschaffen haben. Er sammelte ihre Schätze in Egypten, Vorder-Asien und Griechenland, und wählte sich *Kroton*, in Nieder-Italien, zum Schauplatze seiner Lehre und Plane. Er bildete dort einen gelehrten, moralisch-politischen Orden, als Niederlage alles nützlichen Wissens, als Werkzeug zu einer idealischen Vervollkommung des Menschengeschlechts, unter weislicher aber auch oft zu strenger Zucht. Die Schönheit seiner Körpergestalt durch Würde und Anstand und allen Apparat äusserer Veredlung erhebend, mit dem Reichthume seiner seltenen Kenntnisse alles überglänzend, von seinem Ideale der Vollkommenkeit begeistert, durch seine warme Einbildungkraft vielleicht selbst getäuscht, und darum Andere ansteckend zu täuschen, um so fähiger, vielleicht auch absichtlich zu täuschen geneigt, trat er wie eine Gottheit auf, und zog alles an sich. Seine Schüler waren durch das Gesetz der Verschwiegenheit zu einem Bunde unter sich vereinigt, und giengen darauf aus, wahre Gotteserkenntniss, Menschlichkeit und strenge Gerechtigkeit nach und nach zu verallgemeinen. Die Lehren, welche auf diesen grossen Zweck Bezug hatten, und nur den Verbündeten bekannt waren, nannte man zusammengenommen *esoterische Philosophie*, dagegen

ſeine Lehren, an denen *Pythagoras* Jedermann Theil nehmen liefs, *exoteriſche Philoſophie* hieſſen. Er liebte Zeichen oder Symbole überaus, und lehrte Sachkenntniſſe durch Zahlen, vermuthlich darum, um ſeichte Köpfe von ſich zu entfernen. Dieſs hat gemacht, daſs man in der Folge dafür hielt, *Pythagoras* habe in den Zahlen gewiſſe geheime Kräfte geſucht, und durch ſie gewiſſermaſſen Wunder hervorbringen wollen.

Die wichtigſte Epoche der griechiſchen Philoſophen hebt endlich mit dem *Sokrates* an, dem *Philoſophen des geſunden Menſchenverſtandes*. Er wollte die Menſchen durch Philoſophie glücklich machen. — *Sokrates*, der Sohn eines Bildhauers und einer Hebamme, ſelbſt eine Zeitlang Bildhauer, entſchloſs ſich in einem edlerm Sinne das Geſchäft ſeines Vaters und ſeiner Mutter zu treiben, nähmlich: Menſchen zu erziehen und die Vernunft zu entwickeln. — Der Unterricht, den er in den philoſophiſchen Schulen ſeiner Zeit nahm, erfüllte ihn bald mit Ekel gegen die eitle Scheinwiſſenſchaft und mit Abſcheu gegen die ſchädlichen Lehren derſelben. Er fühlte ſich wie durch einen höheren Ruf getrieben, dem Unweſen ein Ende zu machen, das eitle Wiſſen zu entlarven, und der Philoſophie eine höhere Beſtimmung anzuweiſen. Er reinigte daher die Begriffe von Gott, lehrte die Unſterblichkeit der Seele, ſetzte ſich gegen die Sophiſten, und bewies durch ſeinen Wandel; wie Philoſophie den Menſchen beſſere; er verband das Beyſpiel mit der Lehre. Er war arm und blieb es vorſätzlich; diente dem Vaterlande in Kriegs- und bürgerlichen Amtsdienſten mit Treue und muſterhafter Unerſchrocken-

heit und machte es feinen Feinden unmöglich, irgend eine Mackel auf feinen perfönlichen Charakter zu werfen. Für alles diefes bekam er den Giftbecher zum Lohne, der zwar den *Sokrates* von *Fleifch und Blut* aus dem Wege räumte, *Sokrates den Philofophen* aber nicht tödtete.

Die Eigenheiten des *gefunden Menfchenverftandes*, find auch die der *Sokratifchen Philofophie*. Der Philofoph des gefunden Menfchenverftandes fetzt:

1) gewiffe allen Menfchen gemeine Wahrheiten voraus, auf die er nur aufmerkfam zu machen, und fie, von bekannten Punkten anfangend, zu entwickeln, und zum Bewufstfeyn zu bringen bedarf.

2) Er fchätzet die fpitzfindigen theoretifchen Wiffenfchaften nicht, fondern beurtheilet alles nach dem Nutzen im menfchlichen Leben.

3) Er fafst den Grundfatz der Sittlichkeit nur im Groffen, ohne ihn näher zu entwickeln, und fchreitet fogleich zur Anwendung auf das Befondere der Handlungen fort, nach den Folgen, die fie auf das Gemeinfame und eigene Befste in Rückficht der äuffern Verhältniffe und der innern Zufriedenheit haben. Er achtet auf das Billige und Schickliche der natürlichen und bürgerlichen Stände und Verhältniffe unter den Menfchen.

4) Sich felbft und andere Menfchen kennen und leiten zu lernen, ift ihm die wichtigfte Angelegenheit.

5) Gott erkennet er aus den Zwecken in der Welt, und siehet innere Sittlichkeit, als den Gott gefälligsten Dienst an.

Diese Punkte machen den Hauptinhalt der *Sokratischen Philosophie* aus. Es ist wahr, die Philosophie des gesunden Menschenverstandes war und ist jederzeit nothwendig, um sich vom Schwindel der Spekulation zu erholen, aber sie kann nie bleibend befriedigen, weil sie an ihrer Spitze keine deutlich entwickelten Grundsätze, in ihren Theilen keine bestimmten Grenzen hat; sie löset sich jederzeit nothwendig in Sekten auf.

Des *Sokrates* merkwürdigster Schüler ist *Plato*, und *Aristoteles* wieder der merkwürdigste Schüler *Plato's*.

Plato, mit einem dichterischen Geiste gebohren, ein *Pythagoras* seines Zeitalters, aber ohne Ruhmsucht, mit der Fülle der schönen Künste ausgerüstet, und durch reine Mathematik zum Denker gebildet, vereinigte in sich alle ältere Philosopheme, die Demokritischen ausgenommen, wollte ein wissenschaftliches Ganzes aufstellen, und die Anwendung davon nicht nur auf die Bildung Einzelner, sondern auch auf das Grosse der Menschenbildung durch Staat, Religion, Künste, besondere und allgemeine Erziehung machen. So wie *Sokrates*, der Philosoph des gesunden Menschenverstandes war, so war *Plato* der Philosoph der Vernunft. Seine vorzüglichsten Lehren sind:

1) Der Gegenstand des Wissens hat wahres Daseyn; der Gegenstand des Meinens ein Nichtseyn.

2) Subjekt des vollkommenen uneingeschränkten Willens ist der eine Gott, des beschränktern gewisse Substanzen, die Weltseelen und Dämonen heissen, des noch mehr beschränkten die Menschenseelen; Grund der Beschränkung ist die ewige ordnungslos sich bewegende formlose Materie; beym Menschen der Körper.

3) Die Ideen, d. i. die Vorstellungen des allgemeinen, als Muster alles besondern Guten und Schönen, der einzige Grund des Wissens und Seyns, sind in und bey Gott. In ihrer unmittelbaren Anschauung ist die höchste Seligkeit. In allen andern Dingen finden sie sich nur als Abdrücke von Gott durch die Weltseele und die Dämonen in die Dinge gelegt.

4) Wenn in der menschlichen Seele, welche verschiedene Perioden des Daseyns durchlaufen muss, jedes ihrer praktischen Vermögen seinem ihr eigenen Geschäfte mit der gehörigen Unterordnung obliegt, wie die verschiedenen Stände in einem Staate; dann ist Harmonie, Gesundheit, Schönheit, d. i. Tugend in ihr, welche also an sich sowohl, als in ihren Folgen beseligt. Eine vollkommene Seele und ein vollkommener Staat, sind einer des andern Gegenbild.

5) Es giebt drey Hypostases; die erste ist der summus Deus, der höchste Gott; die zweyte mens ex Deo nata, der Verstand, der aus Gott gebohren, und die dritte, anima mundi omnium animarum fons, die Weltseele, die Quelle aller andern Seelen, und das Prinzip aller Bewegung in der Natur, jeder Veränderung in der Welt.

Ariftoteles, der Schüler Plato's und der Lehrer Alexanders, hatte noch einen gröſſern Schatz von Gelehrſamkeit als Plato, an mannichfachen Thatſachen ſowohl als an ältern Syſtemen der Philoſophie geſammelt. Er iſt *der Philoſoph des Verſtandes;* er ſuchte ein mit *Empirism* vereinbartes *Intellektualſyſtem* aufzuführen. Er brachte alles auf Regeln, ſogar die Rhetorik und Poeſie, immer mit Rückſicht auf vorliegende Muſter. Niemand hat die Unterſchiede der Begriffe ſo weit auf das Feine gebracht, als er; niemand mehr Definitionen und ſie bezeichnende Worte erfunden, als er; freylich auch oft nur Worte. Er hat zuerſt die ganze Philoſophie in beſtimmte Bezirke getheilt. Von ihm haben wir Naturgeſchichte und Phyſik, Logik und Metaphyſik, Kosmologie und Pſychologie, Ethik, Politik und Oekonomik, Poetik und Rhetorik. Sein Vortrag iſt durchaus trocken, abgeſchnitten und ſpröde, auch nicht durch einen Funken von Phantaſie belebt. Er ſcheint gar nichts von dem blühenden alles verſchönerndem Geiſte der Griechen, von welchem Plato das vollkommenſte Abbild war, beſeſſen zu haben.

Auf *Plato* und *Ariſtoteles* folgten die *Epikureer* und *Stoiker*, zwo einander entgegengeſetzte Sekten. Jene ſetzten das *höchſte Gut* des Menſchen in ein fröhliches Herz, das ſie *Wolluſt* nannten; dieſe fanden es einzig in der *Hoheit* und *Stärke der Seele*, bey welcher man alle Annehmlichkeiten des Lebens entbehren kann.

Noch ſind uns beſonders zwo Schulen bey den Griechen wichtig, die *ſkeptiſche* nähmlich, und die *dogmatiſche*. Erſtere behauptete, man müſste ſelbſt

bey dem gröſsten Scheine der Wahrheit ſein Urtheil zurückhalten, und ſtellte das Prinzip auf: „*die Philoſophie beſtehet im Gleichgewichte des Urtheilens, und lehret uns den falſchen Schein aufdecken.* Der Anführer des Skeptizismus war *Pyrrho*; er zweifelte an allem, läugnete alle Gewiſsheit unſerer Erkenntniſs. Die *dogmatiſche Schule* entſchied dagegen über alles, haſste allen Zweifel.

Nach dem Verfalle der griechiſchen Freyſtaaten verbreitete ſich die Philoſophie auch auſſerhalb Griechenlands, vorzüglich nach *Alexandrien* in *Egypten*, wo eine berühmte Schule der Weltweisheit und der Gelehrſamkeit überhaupt entſtand; Weil man darinn das Beſste aller philoſophiſchen Schulen ausgewählt und vereint zu haben glaubte, nannte man ſie auch die *Eklektiſche.*

Auf dieſem Wege wurden auch den damahligen jüdiſchen Gelehrten, philoſophiſche Begriffe mitgetheilt, und es bildeten ſich dadurch die bekannten drey Sekten der *Pharifäer*, *Eſſäer* und *Saducäer*. Die *Pharifäer* nahmen eine Geiſterwelt, ein Schickſal, eine Auferſtehung der Todten, eine überverdienſtliche Sittlichkeit, eine Nachſicht gegen Geſetzübertretungen, und Leichtigkeit ſie auszuſöhnen an. Die *Eſſäer* ſtritten gegen die Ungleichheit der Stände, vertheidigten die Eheloſigkeit, die Unverbrüchlichkeit des gegebenen Wortes, und kannten keine andere Gottesverehrung als die des Herzens. Die *Saduccäer* erkannten keine Geiſter und läugneten die Unſterblichkeit. Indeſſen waren dieſe Sekten doch immer Religionsſekten, als philoſophiſche Schulen.

Nicht

Nicht lange hernach, erhob ſich die ſehr uneigentlich ſogenannte *morgenländiſche Philoſophie* der *Gnoſtiker* und *Neuplatoniker*, worinn man alte Mythen mit platoniſchen Allegorien und philoſophiſchen Dichtungen verwebte.

Bey den *Römern* erhielt die Philoſophie, wie die Wiſſenſchaften überhaupt, erſt in den letzten beyden Jahrhunderten der Republik eine günſtige Aufnahme, und vorzüglich trugen die griechiſchen Feldzüge der Römer dazu bey, ſie mit den Schulen und Lehrſätzen der berühmteſten Philoſophen bekannt zu machen. Nun entſtanden auch in *Rom* häufige Anhänger dieſer Schulen, vornähmlich der *Stoiſchen*, *Epikuriſchen* und *Akademiſchen*. Die *Akademiker* waren Gegner der *Stoiker* und *Epikureer*. Treffliche philoſophiſche Schriftſteller traten bald auf, deren Werke gemeiniglich die griechiſchen Syſteme zum Grunde hatten oder näher erörterten. Zu dieſen gehören vornähmlich: *Lukretius*, *Cicero*, *Seneca* der *ältere*, *Plinius*, *Apulejus* und der Kaiſer *Antonin*. Dieſe ſowohl als andere Römer, die ſich mit der Philoſophie beſchäftigten, bekannten ſich gewöhnlich zu einer griechiſchen Schule vorzugsweiſe, oder ſuchten die Lehrſätze mehrerer mit einander zu verbinden. Am meiſten aber behielt in den erſten Jahrhunderten nach Chr. Geb. die *Pythagoräiſche* und *Platoniſche*, und eine aus beyden zuſammengeſetzte Philoſophie die Oberhand. Am herrſchendſten wurde das ſchon gedachte *eklektiſche* oder *neuplatoniſche Syſtem*, in welchem man die widerſinnigſten Dinge durch allegoriſche Deutung zu vereinigen ſuchte.

Ammonius und *Plotinus* waren hier die merkwürdigſten; auch *Origines*, *Porphyrius*, die *Philoſtrate*, *Jamblichius*, *Proklus*, u. m. an. machten ſich hier bekannt. Bey allem dem aber erhielt ſich immer noch das Anſehen der Philoſophie des *Ariſtoteles*, welche man auch die *peripatetiſche* nennet.

Auch entſtanden nun verſchiedene *chriſtliche Philoſophen*, welche beſonders die neuplatoniſchen Lehrſätze zur Vertheidigung und gelehrten Behandlung des Chriſtenthums anzuwenden ſuchten. Im Ganzen aber gerieth die Philoſophie, wie die geſammte Litteratur immer mehr in Abnahme und Verfall.

Während des Mittelalters ſetzten ſich zuerſt die *Araber* in den Beſitz der *griechiſchen Philoſophie*, ob ſie gleich zur Erweiterung oder auch nur zur Aufrechthaltung derſelben wenig beytrugen. Meiſtens hielten ſie ſich nur an die Ariſtoteliſchen Lehrſätze, die jedoch bey der immer mehr erſterbenden Sprachkunde überall ſehr entſtellt und miſsverſtanden wurden. Eben dieſs war in den Abendländern der Fall, wo Unwiſſenheit und Schwärmerey den Unterſuchungsgeiſt und deſſen Freyheit immer mehr verſchrieen und unterdrückten, und eine äuſſerſt dürftige Gelehrſamkeit nur noch in den Klöſtern ihren Sitz hatte. *Karls* des *Groſſen* Bemühungen für die Aufklärung, waren vom geringen Erfolge. Etwas mehr trugen einige im 11ten Jahrhunderte getroffene gelehrte Anſtalten zu ihrer, immer jedoch wenig zweckmäſſigen Beförderung bey.

Aus der ſonderbaren Unternehmung, das *ſtoiſche* und vorzüglich das *ariſtoteliſche Syſtem* in der Metaphyſik und Dialektik auf den Lehrbegriff der chriſtlichen Theologie anzuwenden, und beyde mit

einander zu verbinden, entstand um diese Zeit die sogenannte *scholastische Philosophie.* Bey der damahls herrschenden Unwissenheit konnte nun vollends hieraus nichts anders werden, als jenes Gemische von dunkeln und verworrenen Grundsätzen, gehäuften Terminologien, Streitfragen und Spitzfindigkeiten, welches der Theologie eben so nachtheilig als der Philosophie schädlich werden muſste.

Durch den allmählig neu belebten Eifer für das Studium der Sprachen und der alten Litteratur, vereint mit dem Bestreben selbst zu denken und nach Aufklärung, welches in der Folge durch die grosse Kirchenverbesserung noch mehr befördert wurde, gewann die ächte Philosophie immer mehr, und man fieng an, theils die *scholastischen Systeme* und das übertriebene Ansehen des *Aristoteles* zu bestreiten, theils andere Lehrbegriffe des Alterthums grösserer Aufmerksamkeit zu würdigen, und besonders manche *platonische*, *stoische* und *eleatische* Grundsätze wieder zu erneuern. Es legten sich jedoch der völligen und allgemeinen Läuterung und Verbreitung der bessern Philosophie noch manche Hindernisse in den Weg, unter andern eine sehr herrschende Anhänglichkeit an *mystische*, *magische* und *kabbalistische* Vorurtheile, von welchem selbst einige der besten Köpfe dieses Zeitalters nicht ganz frey waren. Zu Anfange des XVIIten Jahthunderts gewann die ganze Philosophie eine neue und bessere Gestalt.

Man fieng an, die *Naturlehre* und besonders die *Astronomie* sorgfältiger zu bearbeiten, ihre Grundsätze zu berichtigen, und diese mehr auf Beobachtungen, als willkührliche Hypothesen zu bauen. Hierzu hatte in *England* der grosse *Franz Bako* vorzüglich

den Weg gebahnt. Diese Erfahrungsmethode brachte man auch bald in andere Theile der Philosophie. Vornähmlich war es *Descartes*, der in der Behandlung dieser Wissenschaft, eine ganz neue Laufbahn öffnete, und durch gröfstentheils scharfsinnige Zweifel den Untersuchungsgeist ungemein ermunterte und belebte. Sowohl in als ausser Frankreich fand sein System viele Anhänger, welches nach ihm *Mallebranche* weiter ausführte und erweiterte.

In der *praktischen Philosophie* standen grosse Männer auf. Zu dem bisher noch nicht wissenschaftlich bearbeiteten *Natur-* und *Völkerrechte*, legte *Hugo Grotius* den ersten Grund. Viel Paradoxes, aber doch auch viel Scharfsinniges hatte das *moralische* und *politische* System des *Thomas Hobbes*, welches zu den genauern Untersuchungen und Erweiterungen des *Naturrechts* von *Puffendorf* Gelegenheit gab. Unter den vielen philosophischen Köpfen, die sich in der letzten Hälfte des XVII^ten^ Jahrhunderts auszeichneten, waren *Newton*, *Locke* und *Bayle* die berühmtesten. In Deutschland machte sich *Christian Thomasius* um Verbreitung des hellern Denkens sehr berühmt, und zeigte sich als ein mächtiger Feind des Aberglaubens und der Vorurtheile.

Dadurch, dafs die Philosophie mit der Mathematik in eine genauere Verbindung trat, wurden die Fortschritte beyder Wissenschaften immer schneller und glänzender. Von *Descartes* bis *Kant* und *Fichte*, welch' eine Reihe grosser Männer! Lassen Sie uns diese Männer und ihre Lehren insbesondere kennen lernen, einmahl die spekulativen Philosophen, dann die Moralisten.

§. 47.

Descartes.

Renatus Descartes wurde im Jahre 1596 in Frankreich gebohren, diente nach zurückgelegten Studien im Jahre 1619 bey der Eroberung Prags unter den Bayerischen Truppen; folgte aber bald seiner Neigung zur Philosophie, machte grosse Reisen, begab sich, verkannt in seinem Vaterlande, nach Holland, erregte bald durch seine Schriften Aufmerksamkeit, als Physiker und Philosoph, gewann die Freundschaft der Königinn Christina von Schweden, in welchem Lande er auch, von ihr dahin berufen, im Jahre 1650 starb. *Cartesius* hatte viele Gegner, gegen welche er muthig stritt, und auch viele Anhänger, welche seine Grundsätze, deren manche er noch nicht ganz entscheidend vorgetragen hatte, näher bestimmten, ausführten, in Lehrbücher und selbst in Gedichte brachten, und sogar zur Grundlage der Theologie machten, während Andere sie verketzerten oder mit Satyren verfolgten. Als *Philosoph* lehrte er vorzüglich:

1) Das Erste, was ich wissen kann, ist: dass ich denke, also existire. Nur aus meinem Daseyn, und dem Denken Gottes, erkenne ich auch Gottes Daseyn. — Die Gewisheit von dem Daseyn der Körperwelt ist schon mehr problematisch, und wird nur durch den Begriff Gottes vermittelt.

2) Einige unserer Gedanken, welche nicht aus den Sinnen entspringen, sondern uns angebohren sind, haben unbedingte Gewisheit, wenigstens darum, weil Gott es so wollte.

3) Das Wesen der Seele bestehet im Denken, das der Körper im Ausgedehntseyn.

4) Es giebt nur zweyerley Substanzen, ausgedehnte und denkende; von diesen letztern nur keine unendliche, und viele endliche.

5) Da die endlichen denkenden und die ausgedehnten Substanzen, ihren Wesen nach, einander entgegengesetzt sind, so können sie auf einander nicht wirken; alle ihre Wirkungen fordern also die Mitwirkung (*Assistenz*) Gottes.

6) Ihre Wechselwirkung ist daher nur scheinbar. Gott bewirkt bey Gelegenheit der Wirkungen in der Körperwelt die ihnen entsprechenden Veränderungen der Geister, und so auch umgekehrt. Diess ist das System des *Occasionalismus*.

7) Die Thiere sind unbeseelte Maschinen.

8) Alle Sittenlehre bestehet in der Vervollkommnung des Geistes.

9) Unter einem unveränderlichen Gott, bleibt die einmahl existirende Quantität der Materie und ihrer Bewegung unvermindert.

§. 48.

Mallebranche.

Nikolaus Mallebranche, geb. im Jahre 1638, gest. 1715, Mitglied des erloschenen Ordens der Gesellschaft Jesu in Frankreich, ward durch eine Schrift des *Descartes*, die ihm von ohngefähr in die Hände fiel, zum Selbstdenken geweckt, prüfte die Sinne und die Einbildungskraft zum grossen Fortschritte der Erfahrungs-Seelenlehre noch näher, und statuirte:

Nur in den Vollkommenheiten und Vorstellungen Gottes liegt das Wahre und Vollkommene. In Gott allein müssen wir wahre Erkenntniss suchen; das Endliche aus dem Unendlichen kennen lernen.

§. 49.

Berkeley.

Georg Berkeley, Bischof von Cloyne, geboh. 1680, gest. 1753, philosophirte also:

1) Ich denke und bin. Von meinem Daseyn habe ich unmittelbare Gewissheit; durch die Abhängigkeit meines Daseyns, vom Daseyn Gottes.

2) Aber ich habe auch Vorstellungen, die von den von mir hervorgebrachten Gedanken wesentlich verschieden sind, deren Urheber ich nicht bin, aus deren gegebenem Stoffe ich andere Vorstellungen erzeugen kann.

3) Die Gegenstände dieser Vorstellungen existiren; deren Existenz bestehet gerade darinn, dass sie nur wahrgenommen werden können. Wer noch eine andere Art von Existenz fordert, fordert etwas Sinnloses.

4) Diese Existenz ist die einzig wahre; keine Existenz ohne Wahrnehmung; keine Wahrnehmung ohne Geist.

5) In mir existiren die Aussendinge nur als Ideen; kein endlicher Geist kann sie erschaffend hervorbringen.

6) Aber von dem unendlichen Geiste muss jedes reell Existirende erkennet und begriffen werden.

7) Sie haben also, die Gegenstände der Vorstellungen, ihr wahres Daseyn im göttlichen Ver-

ſtande, und durch Gottes Willen in uns. — Hierinn beſtehet der *Berkleyiſche Idealismus.*

§. 50.

Spinoza.

Benedikt Spinoza, ein Jude, geb. 1632, geſt. 1677, hatte ſein eigenes Syſtem, jetzt *Spinozismus* genannt, deſſen weſentliche Sätze ſind:

1) Alles Seyn iſt entweder Urſeyn oder abgeleitetes Seyn. Jedes Ding bedarf zu ſeinem Seyn entweder des Begriffs von einem andern Dinge oder nicht; nur das letztere iſt Subſtanz.

2) Sie kann nur Eine ſeyn; ſie iſt der Urgrund alles übrigen Seyns durch freye von nichts auſſer ſich abhängige Kraft. Dieſe einzige Subſtanz iſt Gott.

3) Alles Uebrige, was exiſtirt, iſt ſeinem Daſeyn nach, in Gott gegründet; es iſt Wirkung ſeiner unendlichen Kraft; aber es hat kein von ihm ſubſiſtirendes, ſondern nur ein ihm inhärirendes Daſeyn; es kann nur Attribut oder Modifikation der unendlichen Subſtanz ſeyn.

4) Alles Exiſtirende iſt entweder Denken oder Ausdehnung, Vorſtellung oder das Vorgeſtellte; beyde ſind ihren Weſen nach verſchieden, beyde in Gott begründet, und darum unendlich. Unendlicher Gedanke und unendliche Ausdehnung ſind alſo die beyden Attribute der Gottheit, durch ihr Weſen unmittelbar beſtimmt.

5) Kein Ding iſt wegen eines andern da, alle durch und in Gott. Nichts iſt zufällig, alles unbedingt nothwendig.

6) Gott ist eins und alles, Gott ist in allem, Alles ist in Gott; in ihm denkt und bewegt sich alles; alles gleich ewig wie er.

7) Wer Gott durch den reinen Verstand richtig erkennet, muss ihn auch über alles lieben; darinn bestehet die wahre Tugend und höchste Seligkeit.

Dass man dieses *System* der Sittlichkeit widersprechend fand, es irreligiös, bald atheistisch, bald pantheistisch, bald jüdisch - kabbalistisch nannte, zeigt: dass man die Unrichtigkeit desselben tief und allgemein fühlte. — Dass man die Schädlichkeit der daraus abgeleiteten Folgen aufdeckte, die entgegenstehenden Wahrheiten prüfte und strenger zu beweisen suchte, war eine wohlthätige Folge, welche der unverhüllt aufgestellte Irrthum gewöhnlich nach sich ziehet.

§. 51.
Leibnitz.

Der Mann, welcher es unternahm, den *Spinozism* nicht nur zu bestreiten, wie viele, sondern in seinen ersten Grundsätzen zu untergraben, und an seiner Stelle ein Gebäude aufzuführen, in welchem die Spekulation, Sittlichkeit und Religion friedsam neben einander wohnen konnten, war *Gottfried Wilhelm Freyherr von Leibnitz*, geb. 1646, gest. 1715, eines jener seltenen Genie's, welche den ganzen Kreis des menschlichen Wissens umfangen; Historiker und Diplomatiker, Physiker und Mathematiker, Theolog und Metaphysiker, Staatsmann und Gelehrter, ein Mann, wie einer seiner Gegner von ihm sagte, welcher alle Wissenschaften behandelte, und

in allem als Meiſter ſich hervorthat. *Leibnitzens* Philoſophie zeichnet ſich durch folgende Sätze aus:

1) (*gegen Spinoza:*) Es giebt eine unendliche und unzählige endliche Subſtanzen.

2) (*Gegen den Dualism des Carteſius.*) Alle Subſtanzen ſind einerley Art, doch ſind ſie nicht alle (*wie Berkeley will*) denkende Geiſter.

3) Es gibt nicht zwei nicht zu unterſcheidende Dinge.

4) Die Dinge exiſtiren, wenn ſie wirken, als Subſtanzen, in denen der ſelbſtthätige Grund alles Gewirkten iſt. Die Kraft iſt die Subſtanz; ſie kann in ihrer Wirkung gehindert werden, aber nie aufhören in dem Beſtreben zu handeln.

5) Nur das Bejahende iſt das Reale im Seyn. Keine Realität widerſpricht der andern. Da Vorſtellen und Begehren nur wie Wirken und Wirkung ſich unterſcheiden, ſo iſt auch alles *Reale* gut, alles *Negative* bös.

6) Der Inbegriff aller Realitäten (Gott) widerſpricht ſich nicht, in ſeiner Möglichkeit iſt ſein Daſeyn ſchon enthalten; er exiſtirt alſo nothwendig. Er kann nur *Einer* ſeyn.

7) Alles andere Exiſtirende iſt zufällig, und hat ſeinen zureichenden Grund in Gott.

8) Man kann mehrere Subſtanzen als verbunden denken; aber der zureichende Grund eines Ganzen, kann nur im Einfachen liegen. Die Subſtanzen ſind alſo einfach und heiſſen *Monaden*.

9) Monaden können nur gedacht werden, durch innere Beſtimmungen. Nun giebt es aber keine andern innern Beſtimmungen, als Vorſtellen und Begehren. Alle Monaden ſind alſo verſtellende und begehrende Weſen.

10) Veränderungen der Körper durch Bewegung und Ruhe, sind nur äussere Bestimmungen. Der Raum, in dem sie sich bewegen, hat keine einfachen Theile; Körper als Körper, und der Raum haben also keine reelle Existenz; sie sind nur ideale Vorstellung der real existirenden einfachen Substanzen.

11) Alle zusammen existirenden Substanzen machen die Welt aus; es kann nur eine existiren; es widerspricht sich nicht, dass sie immer existirt habe; es ist kein Grund da, etwas Leeres in ihr, oder eine in ihr mögliche Substanz als nicht existirend anzunehmen. Es giebt also kein Leeres des Raumes oder der Formen.

12) Dass von mehreren möglichen Welten eine da ist, dazu musste ein Grund in Gott seyn. Dieser konnte kein anderer seyn, als dass diese wirkliche Welt die besste war, die grösstmögliche Summe des Guten, *Realen*, enthielt. — Diess ist der *Optimismus*.

13) Jede Monas strebt nach Vorstellungen in's Unendliche; der Gegenstand ihrer Vorstellungen ist die ganze Welt; jede ist ein Spiegel des Weltalls; aber ihre Vorstellungskraft ist äusserlich beschränkt, durch ihren Standort in der Welt; innerlich durch den Grad ihrer Kraft.

14) Jede Vorstellung ist dunkel oder klar, verworren oder deutlich; demnach giebt es vier Klassen der Monaden:

a) Monaden, die das Reale der Scheinsubstanzen, der Körper, ausmachen. Ihre Vorstellungen sind nur dunkel.

b) Monaden, die einen Leib bewohnen, und die Seelen der Thiere ſind. Sie haben Vorſtellungen mit Bewuſstſeyn, aber nur klare.

c) Monaden, welche in einem Leibe wirken und Geiſter ſind, d. i. deutliche Vorſtellungen und Apperception ihrer eigenen Zuſtände haben. Seelen der Menſchen. Alle dieſe Monaden ſind abgeleitete, derivative.

d) Eine unendliche, urſprüngliche Monade, von unbeſchränkter In- und Extenſion des Verſtandes, alſo ohne Körper, Monas primitiva; *Gott.*

15) Keine abgeleitete Monas kann ohne Körper ſeyn, keine auch in ihren feinſten Theilen ihn gänzlich ablegen. Alles in der Natur iſt organiſirt, belebt; es giebt keinen abſoluten Tod.

16) Jede endliche Subſtanz iſt eine Maſchine, aber eine automatiſche. Ihre Beſtrebung iſt kontinuirlich zum Beſſern. Alle ihre Veränderungen haben den Grund in ihr ſelbſt; ſie erfolgen in einer kontinuirlichen Succeſſion. Das Vorgehende enthält immer alles Nachfolgende in ſich.

17) Der vollkommene Geiſt erkennet in jeder einzelnen Subſtanz alle andere; in jedem Zuſtande der Gegenwart die ganze Zukunft.

18) Keine Subſtanz wirket auf die andere real; aber doch erfolgen in keiner derſelben andere Beſtimmungen, Vorſtellungen und Begehrungen, als welche dem Zuſtande aller mit ihr verbundenen, auf das genaueſte entſprechen. — Dieſs nennet *Leibnitz* die *präſtabilirte Harmonie.*

19) Vernünftige Monaden sehen den Zusammenhang der Gegenstände mit der Vollkommenheit ihres Zustandes deutlich ein. Die Vorstellung der wahren Vollkommenheit ist in ihnen, ihrem Triebe gemäss, Beweggrund, sie zu wollen. Dieser Wille ist frey, weil auch da Nichtwollen möglich ist. — Das freye Streben nach Vollkommenheit ist die *Sittlichkeit*.

20) Die dunkel vorstellenden Substanzen in der Welt, machen das *Reich der Natur*, in welchem alles nach *physisch-mechanischen*; die deutlich vorstellenden Substanzen, ein *Reich der Gnade* aus, in welchem alles nach Endursachen bestimmt wird.

21) In der Welt ist alles Daseyn durch den Zweck der gröfstmöglichsten Glückseligkeit bestimmt; es existirt kein Wesen, welches zu diesem Zwekke nicht beytrüge; keines ist ganz böse. Jedes ist darum da, um den ihm möglichen Grad von Glückseligkeit zu erlangen; jedes ist auch Selbstzweck. In jedem kommt gerade seine Reihe von physischem Guten und Bösen zur Wirklichkeit, die zu seinem Zwecke erforderlich ist; jedes macht aber auch einen Theil des grossen Ganzen aus, zu dessen gröfster Vollkommenheit es beytragen muss. Gott hat nur jene Welt zur Vollkommenheit gebracht, in welcher mit der möglich kleinsten Summe des Leidens einzelner Dinge, die gröfstmöglichste Glückseligkeit Aller verbunden ist. In der Welt ist alles relativ gut; es giebt nichts unbedingt Böses.

§. 52.

Wolf.

Leibnitz hatte ſeine Erfindungen nach und nach, nicht im ſyſtematiſchen Schulgewande, vorgetragen. *Chriſtian, Freyherr von Wolf*, geb. 1679, geſt. 1754, faſste ſie mit gleich groſſem Geiſte auf, ordnete alle Theile der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie darnach, machte ein vollſtändiges Syſtem, dem er eine mathematiſch - ſcientifiſche Form gab; füllte die Lücken durch viele neue und ſcharfſinnige Beweiſe und Erläuterungen aus, und lieferte ſo zuerſt ein Ganzes der Philoſophie, desgleichen vor ihm, weder der ſtrengen Form, nach dem vollem Gehalte nach, exiſtirt hatte. Ihm gehört auch das Verdienſt, die Philoſophie zuerſt deutſch ſprechen gelehrt, und eine ſolide philoſophiſche Denkart, auf lange Zeit begründet zu haben.

§. 53.

Locke.

Johann Locke, geb. um das Jahr 1632, geſt. 1704, ein Zeitgenoſſe *Newtons*, *Leibnitz's* und *Bayle's*, unbefriedigt mit ſo vielen ſachleeren Spekulationen, wagte es, die Philoſophie auf ganz neuem Grunde aufzubauen. Der bisherige Grund war intellektuell; man hatte vorausgeſetzt, es gebe in dem menſchlichen Verſtande gewiſſe Begriffe, Geſetze und Grundſätze des Denkens, von denen man ohne Bedenken, unabhängig von der Erfahrung, auf Eroberung realer Wahrheiten ausgehen dürfte. Dieſs läugnete *Locke* und lehrte:

1) Der ganze Inhalt des menſchlichen Wiſſens entſpringt aus den Sinnen.

2) Der Verſtand ſetzet der Maſſe des durch die Sinne Erkennbaren nichts Eigenes hinzu; ſondern iſt nur das Vermögen, die ſinnlichen Vorſtellungen zu vergleichen, und auf mannigfaltige Art zu verbinden.

3) Alles, was wir wiſſen, iſt, im Grunde, urſprünglich Erfahrung.

§. 54.

Hume.

Alle Gewiſsheit und Realität des Erkennens, wollte der Skeptiker *David Hume* untergraben. Nach ihm giebt es keinen vom Vorſtellen ſelbſt verſchiedenen Gegenſtand; keine objektive Natur oder Naturgeſetze. Alles iſt weiter nichts, als ein Fluſs von Vorſtellungen, durch Angewöhnung oder Inſtinkt der Einbildungskraft ſcheinbar verbunden. — Exiſtenz iſt nichts anders als Wahrnehmung. Weil wir aber ununterbrochen mit einander verbundene Wahrnehmungen haben, wobey wir uns doch ihres Flieſſens und ihrer Unterbrechung bewuſst ſind, ſo legen wir ihnen eine äuſſere Exiſtenz zum Unterſchiede der bloſs innern des Vorſtellens bey. Alles Wirkliche iſt nur eine Reihe von Vorſtellungen. Haufen von ihnen, verbunden gedacht, nennen wir Dinge, Natur, Naturgeſetze; was ſie alles bloſs in uns ſind.

§. 55.

Montaigne und Mandeville.

Montaigne hielt dafür, es gebe nichts an sich sittlich Gutes; nur die Angewohnheit an gewisse Handlungsarten unter den Menschen, unter denen man lebe, und die Nothwendigkeit, sich darnach zu richten, mache die Handlungen gut oder böse.

Mandeville lehrte: die Verordnungen der bürgerlichen Gesetze wären es allein, was einige Handlungen gut, andere böse macht.

§. 56.

Supernaturalistische Systeme der Sittenlehre.

Wir führen derselben zwey an:

1) Weder in dem Menschen, noch in der ganzen Natur ist etwas, was gut genannt zu werden verdient, weder Glückseligkeit noch Vollkommenheit aller Geschöpfe. Gut ist, was Gott befiehlt; er befiehlt es nicht darum, weil es gut ist; sondern gut ist, was und weil es Gott befiehlt; sein absoluter Wille macht es gut.

2) Gott befiehlt das Gute, weil es gut ist, nicht umgekehrt. Er schuf die Welt weder aus Bedürfniss, noch aus Verbindlichkeit, sondern zu seiner Verherrlichung. Seine Verherrlichung bestehet aber darinn, dass Geschöpfe ausser ihm ihn erkennen lernen; dass sie so glückselig und vollkommen werden, als sie es durch Befolgung seiner Gebothe werden können.

In der Erklärung des Fundamental-Guten, theilen sich die Theologen wieder nach zwey Seiten.

Ein Theil ſagt: Gut iſt, was die Glückſeligkeit der vernünftigen Geſchöpfe befördert. Gott iſt es nicht gleichgültig, ob dieſes Gute durch die Menſchen geſchehe oder nicht; darum hat er zukünftige Strafen und Belohnungen aufgeſtellt. Durch die Ausſicht auf zukünftige ewige Glückſeligkeit will er die vernünftigen Kreaturen, unbeſchadet ihrer Freyheit, dahin bringen, ihre eigene und Anderer Glückſeligkeit zu befördern.

Der andere Theil erkläret ſich:

Gut iſt, was mit den Vollkommenheiten Gottes übereinſtimmt. Er will, daſs auch Geſchöpfe auſſer ihm, ſo viel es ihre beſchränkte Natur zuläſst, ihm ähnlich werden. Die Formel des Sittlich-Guten heiſst demnach: *Werde Gott ähnlich.* —

Das Weſen der Tugend iſt alſo Gehorſam: gut handeln, weil Gott das Gute will, nicht aus ſklaviſcher Furcht vor Strafe, ſondern entweder aus Liebe gegen Gott, als die einzige oberſte Quelle unſerer Glückſeligkeit; oder aus reinem Wohlgefallen an ſeinen unendlichen Vollkommenheiten.

§. 57.

Grotius.

Hugo Grotius, geb. 1583, geſt. 1645, ſtellte zuerſt ein inneres, von Erfahrung unabhängiges Recht auf, auf den freyen durch Verträge realiſirten Willen der Menſchen gegründet, und entſchied darnach die groſſen Prozeſſe über Krieg und Friede; das Recht der Einzelnen und der Nationen unter ſich.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

§. 58.

Hobbes.

Thomas Hobbes, geb. 1588, gest. 1679. lehrte: Die Menschen im aussergesellschaftlichen Zustande befinden sich durch die gegenseitige Furcht, durch vielfältige Gelegenheiten und Reitze zu Beleidigungen, und durch ihre selbstrichterliche Macht in einem fortwährenden Zustande des *Krieges aller gegen alle*. Die Vernunft gebiethet ihnen also, vor allem den Zustand des Friedens herzustellen; wo nicht, die Mittel der Vertheidigung zu suchen. Aus diesem Grundgesetze der Vernunft folgen alle andere; die Pflicht, das Eigenthum zu übertragen, die Verträge zu halten, Schiedrichter zu wählen, u. s. w. Dieses Gesetz der Vernunft ist zugleich göttliches Gesetz; allein, so lange es nur im Gewissen verbindet, ist es nicht hinreichend, einen Friedenszustand herzustellen. Friede ist nicht möglich, wenn nicht alle ihren Willen in den Willen eines einzigen Herrschers vereinigen. Er muss das Schwerdt der Gerechtigkeit und des Krieges allein führen; ihm gebührt Gericht und Gesetzgebung, ihm die Prüfung aller Lehren, die Wahl aller Staatsdiener. Seine Macht muss unbeschränkt von Seite seiner Unterthanen seyn. Er hat zwar die Pflicht, die Wohlfahrt seines Volkes sich zum Zwecke zu machen; allein ihre Ausübung kann nur von seinem Urtheile abhangen. Alle Regierungsformen, ausser der unbeschränkt Monarchischen, sind unvollkommen.

§. 59.

Puffendorf.

Samuel Puffendorf, geb. 1632, gest. 1694, suchte ein weniger einseitiges, aber das Wahre seines Vorgängers nicht verschmähendes System der natürlichen Rechtslehre aufzustellen. Er fasste den Gegenstand desselben strenger auf, indem er alle innerlichen Handlungen, alles, was eine Beziehung auf das zukünftige Daseyn des Menschen hat, davon ausschloss. Auch der Punkt entgieng ihm nicht, dass die Erkenntniss der Rechte durch Vernunft, ihnen noch keine hinreichende Sanktion ertheilen kann, und sie also noch, als von dem Willen eines Obern (Gottes) ausgehend, betrachtet werden müssen. Die Grundlage seines Systems ist:

1) Der Mensch strebet von Natur, sich zu erhalten; aber für sich allein zu schwach, Beleidigungen ausgesetzt, und selbst dazu geneigt, beruhet sein Heil darauf, dass er *gesellig* sey.

2) Diese Geselligkeit, oder ein solches Betragen, wodurch er ein zum gesellschaftlichen Leben taugliches Mitglied wird, ist der Grund aller seiner Pflichten und Rechte gegen Gott, andere Menschen und sich selbst.

§. 60.

Clarke und Wollaston.

Dr. *Clarke* stellte die *Sittlichkeit der Dinge als Sittenprinzip auf.* Jedes Ding in der Natur hat seine eigenthümlichen Verhältnisse, Kräfte, Wirkungsgesetze. Der Mensch, welcher allein diese Wirkungsgesetze erkennet, wie soll er, in so fern er auf die

Dinge wirken kann, ſich gegen ſie benehmen? Er behandle jedes nach ſeiner Art und Natur, d. i. ſchicklich; z. B. den Baum als vegetatives, das Thier als empfindendes lebendes, den Menſchen als empfindendes vernünftiges ſittliches Weſen; Er achte auf die beſondern Verhältniſſe, in denen ſie mit ihm ſtehen, auf das der Nähe, der Aehnlichkeit, ihres Bedürfniſſes! In ſofern er das thut, handelt er tugendhaft; erfüllt die Abſicht des Weltſchöpfers, und nähert ſich dem höchſten Gute, der Glückſeligkeit.

Doktor Wollaſton lehrte: Wahrheit iſt das Höchſte im Menſchen. Das Wahre zu erkennen, macht ihn zum vernünftigen, es auch in ſeinen Handlungen auszudrücken, zum ſittlichen Weſen. Gut iſt die Handlung, welche einen wahren Satz ausdrückt. Wer ein Thier martert, einen Menſchen zum Sklaven macht, ſeinen Aeltern nicht dankbar iſt, was ſagt deſſen Handlung anders, als: ein Thier iſt ein empfindungsloſes Weſen; mein Nebenmenſch iſt gleich einem Laſtthiere, meine Aeltern ſind nichts anders für mich, als andere Menſchen? Seine Handlungen drücken einen falſchen Satz aus, ſie ſind böſe.

§. 61.

Schafteſbury.

Aſhley Cooper Graf von Schafteſbury, geb. 1621, geſtorb. 1683, ſtellte zuerſt das Prinzip des *Wohlwollens* auf. Der Menſch, ſagt er, hat neben den ſelbſtiſchen auch geſellige ſympathetiſche Neigungen; er iſt kein vollſtändiges Ganzes für ſich, ſondern nur ein einzelner Beſtandtheil eines groſſen

Ganzen, der menſchlichen Geſellſchaft; dieſer, nicht ſich allein gehört er an. Die Sorge für die Wohlfahrt Anderer, macht das Weſen der Tugend aus. Um andern nützen zu können, muſs der Menſch auch ſeine eigene Vollkommenheit befördern. Dieſe Ausdehnung ſeines Beſtrebens giebt ihm den reinſten Genuſs des Vergnügens; nur ſie kann dem Willen des allgemeinen Vaters aller Menſchen gefällig ſeyn.

§. 62.

Rochefoucault.

Gerade den entgegengeſetzten Gang nahm die ſittliche Philoſophie in Frankreich. Es lehrte daſelbſt der *Herzog von Rochefoucault*: daſs alles im Menſchen auf ſeine Eigenliebe zurückgeführt werden müſſe.

§. 63.

Hutcheſon.

Der *Schotte Hutcheſon*, und mit ihm der Lord *Home*, nehmen einen eigenen Sinn für das Sittlich-ſchöne und Häſsliche in der Menſchennatur an.

§. 64.

Ferguſon.

Ferguſon, ebenfalls ein Schotte, nimmt, wie *Schaftesbury*, das Wohlwollen als Hauptbeſtandtheil der menſchlichen Beſtimmung und Glückſeligkeit an, aber mit einem wichtigen Zuſatze; er ſagt: Der Menſch iſt, wie alle lebenden Weſen, ein immer fortſchreitendes, niemahl vollendetes Geſchöpf; ſein höchſter Zweck iſt immer währende Thätigkeit und

Streben nach höhern Zielen, immer in gerechter, kluger, gemäfsigter und tapferer Handlungsweiſe, die Vollkommenheit ſeiner Natur zu erweiſen, zu entwickeln und zu erhöhen, — darinn, nicht im bloſſen Genuſſe, — beſtehet ſeine Tugend und ſeine Glückſeligkeit.

§. 65.
Smith.

Dieſer Philoſoph baute ſein Moralſyſtem auf die Sympathie, und lehrte; daſs es in der Natur des Menſchen liege, an dem, was andere Menſchen thun oder leiden, Antheil zu nehmen; durch dieſen Trieb verſetze ſich der Menſch in die Stelle des Andern. Kann er nun, indem er ſich in die Stelle eines Andern verſetzet, und gleichſam den Zuſtand desſelben zu ſeinem eigenen macht, das Betragen des Andern billigen, ſo iſt dieſes Betragen ſittlich gut; im Gegentheile ſittlich fehlerhaft. Der Grundſatz der Sittlichkeit und Pflicht iſt alſo: Handle ſo, daſs andere Menſchen mit dir ſympathiſiren können, d. i. daſs auch der entfernte unpartheyiſche Zuſchauer deine Handlung für Recht erkennen muſs.

§. 66.
Wolf als Moralphiloſoph.

Hatte *Wolf* ſich groſſe Verdienſte um die Leibnitziſche Metaphyſik erworben, ſo ſammelte er ſich noch gröſſere um die aus ihm hervorgehende Sittenlehre, welche eigentlich ſein Werk iſt. Er ſtellte die vorläufigen Begriffe derſelben zuerſt unter dem Nahmen einer *allgemeinen praktiſchen Philoſophie* zuſammen, und führte dann die Pflichtenlehre,

die Ethik, das Recht der Natur, u f. w., bis in die kleinften Theile in der Form und mit der Genauigkeit der Mathematik aus. Das Wefentlichfte feines Syftems ift:

1) Der Menfch hat wefentliche Leibes- und Seelenkräfte, beyde mit zufälligen äuffern und innern Beftimmungen, die er fich nicht felbft gegeben hat, verbunden. Diefe Verbindung der zufälligen Veränderungen mit der bleibenden Natur des Menfchen, macht feinen natürlichen Zuftand aus.

2) Der Zuftand ift vollkommen, wenn fie zufammen ftimmen; unvollkommen, wenn fie nicht zufammen ftimmen.

3) Die freyen Handlungen, wodurch ein Menfch feinen innern oder äuffern Zuftand vermindert, erhalten und vermehren entweder jene Vollkommenheit des natürlichen Zuftandes, oder vermindern fie; die erftern find gut, die andern böfe.

4) Tugend ift die Fertigkeit, feinen ganzen Zuftand immer vollkommener zu machen.

5) Das Prinzip der Sittlichkeit heifst alfo: Mache deinen Zuftand immer vollkommener! Daraus flieffen die Pflichten gegen fich felbft unmittelbar hervor.

6) Mache auch den Zuftand anderer Menfchen vollkommen, weil du ohne fie, dich felbft nicht vervollkommen kannft.

7) Habe folche Gefinnungen gegen Gott, welche deine eigene Vollkommenheit befördern müffen.

8) Wahres Vergnügen ist nichts anders, als das Bewufstseyn wahrer eigener Vollkommenheit. Glückseligkeit ist der Zustand daurenden Vergnügens, also die nothwendige Folge des Bestrebens nach Vollkommenheit, Tugend.

9) Der ungehinderte Fortschritt zu immer grösserer Vollkommenheit ist das höchste Gut des Menschen; Bewufstseyn dieses Fortschreitens seine höchste Glückseligkeit, seine Endbestimmung.

10) Der Mensch hat die Pflicht, sich zu vervollkommnen, also auch das Recht dazu, an dessen Gebrauch er nicht gehindert werden, dessen Hinderung er also widerstehen darf. Allein da alle Menschen gleich sind, also gleiches Recht haben, also keine der Andern nach seinen Gedanken behandeln darf, so wird das Recht in der Ausübung erst dann ein vollkommenes, wenn es mit Zwang verbunden werden kann. Diefs geschieht mit Aufhebung der ursprünglichen Gütergemeinschaft, ohne welche die Vervollkommung der Menschen nicht möglich ist; durch Verträge, durch den feyerlichen Eintritt in die Staatsverbindung u. s. w. — Hierinn bestehet *Wolfs Theorie des Naturrechtes.*

§. 67.

Platner.

Zwey Männer der letzten Jahre, *Platner* und *Garve*, haben dem Systeme der Selbstvervollkommung eine neue bessere Ansicht zu geben gesucht. *Platner philosophirte* also:

1) Glückseligkeit ist der Zweck alles Daseyns lebender Wesen.

2) Diese ist doppelt, — *psychologische* und *moralische* Glückseligkeit. *Psychologische* Glückseligkeit ist der Zustand angenehmer Empfindungen; *Moralische* die Mehrheit angenehmer Zustände in der Totalität des Lebens.

3) Empfindung ist Bewufstseyn des Zustandes; sie ist angenehm, wenn der Zustand vollkommen ist; er ist vollkommen, wenn er dem Zwekke des Daseyns entspricht. Dieser Zweck ist Leben, Wirksamkeit der Kräfte.

4) Wahrhaft gut ist, es sey angenehm oder unangenehm, was zur Glückseligkeit des einzelnen Wesens, und zur Vollkommenheit des ganzen Systems aller lebendigen Wesen übereinstimmt.

5) Das wahre Gute frey zu wollen, macht den Charakter der moralischen Handlung und der Tugend aus; letztere ist nach den verschiedenen Graden der Kultur eine höhere oder niedere.

6) Der tugendhafte Charakter ist zusammengesetzt aus Wohlwollen und Mässigkeit.

7) Die Aeusserungen dieses tugendhaften Charakters sind Tugenden.

§. 68.

Garve.

Garve nimmt an, dafs *Glückseligkeit* nur in dem Zusammenhängenden und Fortwährenden eines angenehmen Zustandes, *Sittlichkeit* aber in der Befolgung solcher Handlungsregeln bestehe, welche auf den ganzen Menschen und auf alle Gegenstände,

unter denen er lebt, und auf deren Verhältnisse gegen ihr Rücksicht nehmen, und stellet sodann folgende Prinzipien des *Sittlich-Guten* auf:

1) Vollkommen verdienen nur die Dinge genannt zu werden, welche eines Werthes an sich, eines bessern und schlechtern Zustandes, fähig sind; besonders wenn sie hiervon selbst ein Bewusstseyn oder auch nur selbst die dunkelste Empfindung besitzen, Pflanzen, Thiere, der Mensch.

2) Der Mensch vereiniget die Vollkommenheiten der übrigen Wesen im höhern Grade in sich; verbindet damit die noch höhere Denkkraft, und das Höchste, die Wissenschaft sittlicher, d. i. solcher Regeln, welche auf das Ganze, und den Zusammenhang aller Dinge gehen, und sich in freyen Handlungen ausdrücken können.

3) Freye Handlungen, in denen sich der vollkommenste Zustand äussert, sind Tugend. Zeige also deine höchste Vollkommenheit durch Handlungen, ist das erste moralische Prinzip.

4) Dazu treten noch andere drey: 1) das Prinzip der *Schicklichkeit*; 2) das der *Wohlthätigkeit*; und 3) das Prinzip der *Ordnung*.

Das Prinzip der *Schicklichkeit*: „Gut ist, was aus einem guten Charakter kommt."

Das Prinzip der *Wohlthätigkeit* in Rücksicht auf die Wirkungen der Handlungen: „Gut ist, was auf Hervorbringung, Erhaltung und Vervollkommung der Naturwesen abzielt; böse, was unnöthige Zerstörung, Verschlimmerung der Naturwesen nach sich zieht."

Das *Prinzip der Ordnung will:* dafs fich der Menfch gemeingültigen Gefetzen in einer Staatsgefellfchaft unterwerfe, weil es ihm nur in einer folchen Gefellfchaft möglich ift, zur Ausbildung feines Geiftes, und zur fittlichen Vollkommenheit zu gelangen.

§. 69.

Kant, der Reformator der Philofophie neuefter Zeit.

So wie einft *Plato* durch *Heraklitus*, fo wurde *Kant* durch *Humes* Zweifelgeift zur tiefern Begründung aller Wahrheiten getrieben. Er fand die Gewifsheit nicht nur auf empirifchem Boden erfchüttert, fondern die Zweifel gegen fie auch auf die Mathematik felbft fich erftreckend, bis wohin *Hume* noch nicht einmahl fie ausgedehnt hatte. Den gröfsten Theil feines Lebens hindurch arbeitete *Kant* im Stillen an dem neuen Gebäude, und machte es der Welt erft dann bekannt, da er es in feiner ganzen Vollkommenheit darftellen konnte.

Es giebt zwey urfprüngliche Arten des Philofophirens; entweder man gehet von den Dingen zu dem Menfchen, von der Frage: Was find die Dinge? zu der: Was weifs der Menfch davon? oder man gehet von dem Menfchen zu den Dingen; von der Frage: Was ift im Menfchen — zu der: Was können oder follen die Dinge für ihn feyn, oder werden? Im erften Gefichtspunkte wird das Gemüth von den Dingen, im zweyten werden die Dinge von dem, was im Gemüthe ift, beftimmt. Nach der erften Form hatte man bis auf *Kant* philofophirt; den zweyten Gefichtspunkt hatte man wohl

zuweilen geahnet, aber nie als Grundlage eines Syſtems aufzuſtellen gewagt. *Kant that es.*

Einen zweyten Haupt-Charakter erhält die neue Philoſophie durch die Antwort auf die Frage: Was iſt im Menſchen das Höchſte, das Handeln oder Wiſſen? *Kant* ſagt: das *Handeln* oder die *Sittlichkeit;* vor ihm ſah man das *Wiſſen* dafür an.

In dem *Kantiſchen Syſteme* können die neueſten frühern Syſteme ihren wahren Theilen nach beſtehen; nur erhalten ſie einen mehr oder weniger ſubordinirten Platz. So bleibt die Erfahrung die Quelle der Realität des Erkennens, aber ſie muſs die Herrſchaft reiner Grundſätze über ſich anerkennen und ihrer gebiethenden Stimme über Sittlichkeit und Recht entſagen. Das Prinzip der *Vollkommenheit* und das der *Glückſeligkeit,* müſſen die Spitze der Sittenlehre verlaſſen, und jenes an die untergeordneten Stelle der Pflichten gegen uns, dieſes an die der Pflichten gegen Andere treten. — Das *Kantiſche Syſtem* wird nun von *Fichte* erweitert.

Theoretische Philosophie.

I.

Logik.

Logiſche Propädevtik;
oder
Vorübungen zur Logik als Wiſſenſchaft.

Erſter Abſchnitt.

Begriff der Logik.

§. 1.

Alles in der Natur geſchieht nach Regeln. — Regeln; Naturregeln, Naturgeſetze, Natur.

In der lebloſen und belebten Natur ereignet ſich nichts ohne Beobachtung von Regeln, wenn wir gleich dieſe Regeln nicht immer kennen, nicht immer wahrnehmen. Dieſe für uns ſehr wichtige Wahrheit erhellet aus folgenden Gründen:

1) Das Waſſer fällt nach Geſetzen der Schwere. Zwey Waſſertropfen nähern ſich in gewiſſer Entfernung einander. Das Geſetz der Anziehung zwinget ſie dazu. Der weichere Körper

widersteht dem härteren nicht, nicht der schwächere dem stärkeren; denn die Kraft plus, hebet die Kraft minus auf. Der Fisch im Wasser, der Vogel in der Luft, das kriechende Insekt, der aufrecht einherschreitende Mensch, beobachten alle in ihren Bewegungen die genauesten Regeln der *Mechanik*, wie uns solches *Borellus* in einem eigenem Werke, de motu animalium, erwiesen hat. Die Zellen der Bienen, die Nester der Wespen, das Gewebe der Spinnen, welche Regelmässigkeit verrathen sie nicht!

2) Erfolgte nicht alles in der Natur nach Regeln und Gesetzen, so existirten Ordnung und Unordnung zugleich in derselben; Ordnung, in so fern Etwas nach Regeln erfolgte, Unordnung, in wie weit Manches ohne dieselben geschähe. Nun aber ist man nicht im Stande, die Natur auch nur der geringsten Unordnung in ihren Werken zu beschuldigen; man überzeuget sich vielmehr immer stärker, dass sie allenthalben Ordnung beobachte, wo nur immer unser Blick hinfällt. Wenn wir demnach keinen Grund haben, Unordnung in der Natur anzunehmen, und für Ordnung jede Erfahrung spricht, so wäre es unverständig, letztere nicht überall, auch da, wo uns die Regeln nicht einleuchten, zu vertheidigen.

3) In der Natur hängt alles zusammen, alles ist eine Kette. Gäbe es nun bey der Ordnung, die wir so häufig sehen, zugleich auch Unordnung in der Natur, so müsste nothwendig die letztere einfliessen auf die erstere, und welch einen andern Einfluss könnte

sie

ſie wohl haben, als einen zerſtörenden? — In der Natur muſs alſo entweder allgemeine Ordnund, oder allgemeine Unordnung herrſchen. Allgemeine Unordnung iſt nicht zugegen; dieſs kann niemand, der offene Sinne und geſunden Verſtand hat, behaupten. Man iſt alſo gezwungen, für allgemeine Ordnung zu entſcheiden. Nun iſt aber Ordnung nur durch Beobachtung von Regeln möglich. In der Natur muſs man mithin vollkommene Regelmäſſigkeit gelten laſſen.

Unter *Regel* verſtehen wir die gleichförmige Verknüpfung eines Mannichfaltigen.

Eine Regel heiſst *Naturregel*, wenn ſie als Erſcheinung in unſerer ſinnlichen Wahrnehmung gegeben iſt; und *Naturgeſetz*, wenn ſie zugleich den Charakter der ausnahmsloſen Allgemeinheit und Nothwendigkeit an ſich trägt.

Was iſt aber Natur?

Man erklärte ſie nicht unrichtig als den Inbegriff aller Kräfte. Mit andern Worten ſagen die Neueren eben dasſelbe, indem ſie *Natur* das innere Prinzip alles deſſen nennen, was zu dem Daſeyn eines Dinges gehört.

Wir definiren ſie als *den Inbegriff von Erſcheinungen, in ſo fern wir ſolche geſetzmäſſig verbunden denken.*

§. 2.

Abweiſung eines Einwurfs gegen die allgemeine Regelmäſſigkeit in der Natur.

Man könnte gegen den Satz, daſs alles in der Natur nach Regeln geſchieht, vielleicht einwenden,

daſs er ein voreiliges Urtheil ſey, da wir die ganze Natur nicht überſehen. Hierauf antworten wir:

Wäre uns vergönnt, in das Innere der Natur einzudringen, wären uns die Dinge und ihre Kräfte an ſich bekannt, wüſsten wir, wie jedes Individuum mit den andern zuſammenhängt, wie eines auf das andere einfließt, in welchen Verhältniſſen ſie alle miteinander ſtehen, welche Verwandtſchaften unter ihnen Statt finden, und in wie fern ſie einander entgegen ſind, mit einem Worte; ſtünde die Natur entſchleyert vor uns, überblickten wir das Ganze, und jeden Theil desſelben insbeſondere, dann würden wir auch alle die Regeln und Geſetze kennen, nach welchen ſie wirket und thätig iſt. — — Aber dieſs iſt nicht unſer Loos? Der Menſch ſollte nur einen Theil des unermeſslichen Ganzen, und dieſen Theil nur in ſofern, als er ihm nöthig und nützlich iſt, kennen lernen; denn er iſt nur für die Erde organiſirt, folglich beſchränkt in ſeiner Erkenntniſs in Hinſicht auf die ganze Natur, ſo lang er Erdebewohner iſt. Daraus alſo, daſs wir nicht überall die Regeln der Natur beſtimmt und deutlich angeben können, daraus folget nicht, daſs Regelloſigkeit irgend wo in derſelben Statt finde. — Wir werden im Verfolge der Logik ſehen, daſs wir keineswegs ſchlieſſen dürfen. „Was meine Sinne nicht empfinden, was mein Verſtand nicht begreift, exiſtirt nicht." Was meine Sinne nicht empfinden, was mein Verſtand nicht begreift, kann ja feineren, geübteren Sinnen empfindbar, einem eindringenderen, cultivirterem Verſtande begreiflich ſeyn. Und daſs es wirklich ſo iſt, davon überzeugt uns ja die tägliche Erfahrung. Das gröſste Geſetz iſt die Einheit, und dieſe

ift in der Natur. Millionen Gefchöpfe verflechten ihre Wirkungen fo untereinander, dafs ein einziger Zweck, die *Glückfeligkeit des Ganzen*, erhalten wird. In der Natur ift nirgends ein Widerfpruch, kann nicht feyn. Alles, was ift, und alles, was gefchieht, beziehet fich aufs Ganze, die Vergangenheit aufs Gegenwärtige, die Gegenwart auf die Zukunft. Prächtiges Schaufpiel für einen Erzengel, der davon mehr verfteht als wir! Aber was für ein Anblick für die Gottheit, die mit einem Blicke alle Welten lenkt, und mit einem Worte neue Welten fchafft.

§. 3.

Dafs der Verftand fich nach Regeln richte, wird insbefondere bewiefen.

So wie alle unfere Kräfte insgefammt, fo ift auch insbefondere der *Verftand* bey feinen Handlungen an Regeln gebunden; denn

1) ift der Verftand das Vermögen, fich die regelmäffig wirkende Natur vorzuftellen; wie wüfsten wir fonft, dafs es Regeln in derfelben gebe? Diefes Vorftellen der regelmäffig wirkenden Natur wäre aber nicht möglich, wenn der Verftand nicht in feinen Handlungen an eigene Regeln gebunden wäre, denn es ift unmöglich, fich Regeln unregelmäffig zu denken.

2) Der Verftand erkennet die Wahrheit, unterfcheidet fie vom Irrthum. Nothwendig mufs er alfo in erfterem Falle auf eine andere Art operiren, als im letzteren; denn fonft würde er Wahrheit und Irrthum nicht von einander unterfcheiden können. Der Weg, auf welchen der

Verſtand zur Erkenntniſs des Wahren gelangt, iſt nicht der Weg, der zum Irrthume führet. In der Erkenntniſs der Wahrheit hält ſich der Verſtand an Regeln; wird vom Scheine geblendet, wenn er in Irrthum verfällt. Es giebt alſo Regeln des Verſtandes.

3) Ja der Verſtand iſt als die Quelle und das Vermögen anzuſehen, Regeln überhaupt zu denken; denn Regeln ſind allgemeine Vorſtellungen von der gleichförmigen Verknüpfung eines Mannigfaltigen. Dieſe Vorſtellungen ſind nun das Werk der Empfindung nicht, die Empfindung führet nur bloſs einzelne Data zu, liefert uns mannigfaltige einzelne Phänomene, ohne ſie gleichförmig zu verknüpfen. Dieſes iſt dem Verſtande vorbehalten. Dieſer vergleicht die vorhandenen mannigfaltigen Empfindungen, die Erſcheinungen nähmlich, die uns in der Sinnlichkeit gegeben werden, verbindet ſie, ſo mannigfaltig ſie auch ſeyn mögen, in eine Einheit, und entdecket alſo das, was eine *Regel* heiſst. Der Verſtand iſt mithin die Quelle der Regeln, und das Vermögen zugleich, ſich als Regeln zu denken. Oder noch deutlicher: Wie ſich die durch Empfindung uns überlieferten Phänomene gegen einander verhalten, welche mit einander ſich verbinden laſſen, dieſs vermag uns die Empfindung nicht zu entdecken, ſo wenig der Briefträger im Stande iſt uns zu ſagen, was die Briefe enthalten, die er uns überbringt. Wollen wir das letztere wiſſen, ſo müſſen wir die Briefe erbrechen und leſen. Was wir hier in Anſehung des Briefträgers ſind, das iſt der

Verstand in Hinsicht der Empfindungen; er muss sie zusammenstellen, vergleichen, ihr Mannigfaltiges erkennen, und dieses Mannigfaltige gleichfömig verbinden. Nur dann erst können wir sagen, dass wir denken, ausserdem haben wir nur empfunden, nur sinnlich das angeschaut, was uns die Sinne überbrachten. Denken aber heisst die Vorstellungen der Sinne unter Regeln bringen. Sobald wir nun dieses thun, übergeht die sinnliche Anschauung ins Denken; der Verstand ist thätig. Hieraus ergiebt sich, dass die Thätigkeit des Verstandes in einem Bestreben bestehe, das Mannigfaltige in der Vorstellung gleichförmig zu verbinden, also im Auffinden und Denken der Regeln.

§. 4.

Wie aber wissen wir, dass wir eine Regel gefunden haben? — Wie denket der Verstand die Regel?

Dass der Verstand eine Regel gefunden, davon unterrichtet uns die Vorstellung, das Bewusstseyn von der Regel, das Gefühl von der gleichförmigen Verbindung, des von uns wahrgenommenen Mannigfaltigen.

Doch, wie denket der Verstand die Regel? Es ist unmöglich Regeln unregelmässig zu denken. Der Verstand denket mithin Regeln nach Regeln, d. h. er beobachtet eine gewisse Form in seiner Wirksamkeit. So gut, wie wir uns die Regeln, nach denen die ausser uns befindliche Natur thätig und wirksam ist, ganz für sich, in abstracto, denken können, so gut können wir uns auch die Regeln, welchen der

Verſtand folget, an ſich, in abſtracto denken; d.h. wir können die Form beſtimmen, nach welcher der Verſtand in ſeiner Wirkſamkeit ſich richtet.

§. 5.

Eintheilung der Verſtandsregeln.

Die Regeln, nach denen der Verſtand verfährt, ſind entweder *nothwendige*, oder *zufällige* Regeln.

Nothwendig heiſſen diejenigen, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes möglich wäre; d. h. ohne welche wir nicht im Stande wären, das Mannigfaltige zu verbinden, ohne welche wir gar nicht denken, kein Ganzes als Ganzes uns vorſtellen könnten, ohne welche es uns unmöglich wäre, über die Sinnlichkeit zu herrſchen, ohne welche wir bloſs Thiere ſeyn würden, die nur einzelne dunkle Empfindungen haben.

Zufällig ſind jene, ohne welche ein gewiſſer beſtimmter Verſtandsgebrauch nicht Statt finden könnte. So muſs z. B. der Verſtand des Rechtsgelehrten nach eigenen Regeln verfahren, wenn er als ſolcher wirken ſoll; eben ſo der Verſtand des Mediziners, der Verſtand des Mathematikers, des Metaphyſikers, des Moraliſten. Jedes dieſer Fächer fordert einmahl Verſtand überhaupt, und dann einen insbeſondere operirenden, folglich nach gewiſſen beſtimmten Regeln verfahrenden Verſtand.

Dieſe Regeln ſind ſo mannigfaltig, als mannigfaltig die Objekte ſind, über welche man nachdenken kann.

Sie ſind *zufällig*, weil es zufällig iſt, daſs wir uns mit dieſem oder jenem Objekte beſchäftigen, weil ſie ferner nicht in dem Verſtande ſelbſt, ſon-

dern in dem jedesmahligen befondern Denkobjekte gegründet find, und von der Natur desfelben beftimmt werden.

§. 6.

Wie wir die nothwendigen Regeln des Verftandes kennen lernen. — Sie find unabhängig von aller Erfahrung, und betreffen blofs allein die Form, keineswegs die Materie des Denkens.

Die nothwendigen Regeln des Verftandes lernen wir kennen, wenn wir nicht auf die Gegenftände fehen, welche der Verftand bearbeitet, fondern unfere Aufmerkfamkeit lediglich auf den Verftandesgebrauch überhaupt richten, wenn wir uns nicht darum bekümmern, womit fich der Verftand abgiebt, nicht auf feine befondere Anwendung hinblicken, fondern ihn blofs als Denkvermögen überhaupt betrachten, und alfo nicht fragen; wie erkennet der Verftand diefe oder jene Sache? fondern wie erkennet er überhaupt, wie wirkt er überhaupt? — — Daher find auch die *nothwendigen Verftandesregeln unabhängig von aller Erfahrung*; d. h. fie find a priori erkennbar, aus reiner Betrachtung des Verftandes als Denkvermögen, mit Beyfeitefezzung aller Gegenftände. Daher betreffen fie auch blofs allein die *Form*, keineswegs die Materie des Denkens; denn, beträfen fie diefe, fo hörten fie auf *nothwendig* und *allgemeine Regeln* zu feyn, indem es zufällig ift, mit welcher Materie fich der Verftand befchäftiget, und nichts Zufälliges der Charakter der Allgemeinheit haben kann.

§. 7.

Was ist Logik?

Die Wissenschaft von den nothwendigen Regeln, oder Gesetzen des Verstandes überhaupt, oder, — welches einerley ist, — die Wissenschaft von der blossen Form des Denkens überhaupt, ist Logik.

§. 8.

Wesentliche Eigenschaften der Logik.

Die wesentlichen Eigenschaften der Logik sind:

1) *Logik dient allen möglichen Wissenschaften zur Basis, und ist als Propädevtik des Verstandesgebrauch überhaupt anzusehen.*

Die Logik ist eine Wissenschaft, die auf alles Denken überhaupt geht, die kein Objekt, als die Materie des Denkens, in Betrachtung zieht, sondern sich mit der blossen Denkform, mit den nothwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft in allen und jeden Fällen des Denkens beschäftigt. Sie dienet also allen möglichen Wissenschaften zur Basis und ist Vorbereitung, Vorübung, *Propädevtik* für den Verstand in Hinsicht auf jede mögliche Art seiner Anwendung; denn wo immer, worüber immer der Verstand thätig ist, so richtet er sich nach seinen allgemeinen und nothwendigen Regeln, welche uns die Logik, in ein Ganzes aggregirt, darstellet.

2) *Logik ist kein Organon der Wissenschaften, sondern allgemeine Vernunftkunst.*

Eben darum, weil die Logik von allen Objekten gänzlich abstrahirt, kann sie kein Organon, d.i.

Hülfswissenschaft für irgend eine besondere Wissenschaft seyn; denn da bezöge sie sich schon auf bestimmte Objekte, auf gegebene Materie. Sie kann also keine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntnifs zu Stande gebracht werden soll, geben. Sie lehrt die Gesetze des Denkens überhaupt, aber nicht, wie in dieser oder jener Wissenschaft gedacht werden soll. Sie ist daher blofs Führerin des Verstandes im Allgemeinen; also *allgemeine Vernunftkunst* (Canonica) d. i. eine Kunst, welche die Anweisung giebt, alle Erkenntnisse überhaupt der Form des Verstandes gemäfs einzurichten. — Wollte man sie in diesem Sinne ein *Organon*, ein *allgemeines Organon* nennen, so könnte es wohl dahin gehen, aber philosophische strenge Bestimmtheit hätte diese Benennung niemahls; denn nur das ist *Organon des Verstandes*, was als Anweisung zu einem gewissen Gebrauche desselben dient oder dienen kann. Ueberdiefs kann die Logik niemahls das leisten, was man mit Rechte von einem Organon fordert; dieses soll nähmlich das Erkenntnifs erweitern, nun aber vermag die Logik nicht, diefs zu thun, indem sie kein bestimmtes Objekt des Erkenntnisses hat. Ihre einzige Bestimmung ist, zur Beurtheilung und Berichtigung dem Erkenntnisse dienlich zu seyn; denn sie lehret die Form, die Regeln, die Gesetze des Denkens überhaupt.

3) Logik ist ein Canon des Verstandes und der Vernunft.

Unter einem Canon des Verstandes und der Vernunft versteht man ein unbedingtes Gesetz des allgemeinen Gebrauchs desselben. Nun aber giebt die

Logik dergleichen Gesetze; denn sie lehret die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Denkens überhaupt. Sie ist also ein Canon des Verstandes und der Vernunft.

4) *Sie borget keine Prinzipien aus irgend einer Wissenschaft oder Erfahrung.*

Als Canon des Verstandes und der Vernunft darf die Logik keine Prinzipien aus irgend einer Wissenschaft oder Erfahrung entlehnen, *nicht aus irgend einer Wissenschaft;* denn jede Wissenschaft hat ihre eigene bestimmte Denkart, und kann also nicht zur Quelle allgemeiner und nothwendiger Denkgesetze dienen; *nicht aus der Erfahrung;* denn die Erfahrung geht auf besondere Objekte, und kann also nicht allgemeine Prinzipien liefern, nur zufällige Regeln lassen sich aus derselben schöpfen; und diese taugen für die Logik nicht. Gefehlt ist es daher allerdings, wenn einige Logiker ihrer Wissenschaft, wie solches vor der kritischen Philosophie häufig geschehen, — *psychologische* Prinzipien, Prinzipien aus der *Seelenlehre,* einweben. Dergleichen Prinzipien in die Logik bringen, ist eben so ungereimt, als *Moral* vom Leben hernehmen. Das Leben zeiget uns freylich, wie wir leben, in diesen und jenen Verhältnissen leben, aber es unterrichtet uns keineswegs, wie wir überhaupt in allen Verhältnissen leben sollen. Eben so verhält es sich mit der *Seelenlehre* oder *Psychologie.* Diese enthält Beobachtungen über den menschlichen Verstand, welche uns belehren, wie das Denken unter diesen oder jenen Umständen vor sich gehet, und welche Erscheinungen die Seele von sich giebt. Nun aber sind ja das

schon bestimmte, besondere Erkenntnisobjekte. Die Psychologie kann also niemahls Prinzipien für die Logik hergeben, weil Logik nicht nach *zufälligen*, sondern nach *allgemeinen Regeln* frägt, nicht da ist nun zu bestimmen, *wie wir denken*, sondern, *wie wir überhaupt denken sollen.* Ihre Regeln müssen daher nicht vom *zufälligen*, wohl aber vom *nothwendigen* Verstandsgebrauche hergenommen seyn, den man ohne alle Psychologie bey sich findet.

5) Logik ist reine Vernunftwissenschaft, und wahre Doktrin.

Die Logik stellet den menschlichen Verstand in der Eigenschaft auf, wo er nicht bloss der *Form*, sondern auch der *Materie* nach aus sich selbst schöpft. Nun aber ist die Materie des thätigen Verstandes überhaupt nichts anders, als der Inbegriff seiner nothwendigen Regeln, in wie fern sie befolget werden. Diese Regeln jedoch liefert weder irgend eine besondere Wissenschaft, noch die Erfahrung, sie liegen im Verstande in der Vernunft selbst, und können also nur durch den Verstand und durch die Vernunft selbst erkannt werden. Die Logik ist demnach eine reine Vernunftwissenschaft, eine Selbsterkenntniss des Verstandes, sich mit der Frage beschäftigend: *Wie erkennet sich der Verstand selbst?* — — Sie ist ferner eine Doktrin oder demonstrirte Theorie; denn so nennet man Wissenschaften, die auf Prinzipien der Vernunft, a priori, beruhen, aus diesen Prinzipien alle ihre Regeln ableiten, und beweisen. Nun aber erkennet die Logik keine andere Prinzipien als solche, weil sie weder auf den zufälligen Ver-

ſtandesgebrauch noch auf irgend eine Erfahrung zieht. Sie iſt alſo eine wahre Doktrin.

6) *Sie unterſcheidet ſich endlich weſentlich von der Aeſthetik und der ſogenannten transſcendentalen Logik.*

Die Logik giebt allgemeine Geſetze des Denkens, ſie iſt folglich weſentlich von der *Aeſthetik*, oder der Kritik des Geſchmackes verſchieden, als welche keine Geſetze, ſondern nur eine Norm in Bezug auf den Geſchmack oder das Schöne giebt. Die *Aeſthetik* enthält die Regeln der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit den Geſetzen der Sinnlichkeit; das heiſst: mit dem, was die Sinne aller Menſchen, die einige Kultur haben, ſchön finden. Sie hat alſo bloſs *empiriſche zufällige* Prinzipien; dagegen die Logik die Regeln der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit den nothwendigen Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft in ſich faſst, mithin allgemeine nothwendige Prinzipien aufſtellet, und da *transſcendentale Logik*, diejenige Logik heiſst, in welcher der Zuſtand ſelbſt als ein Gegenſtand des bloſſen Verſtandes dargeſtellt wird, die allgemeine Logik aber auf alle Gegenſtände überhaupt geht, keinen beſonders betrachtet, ſo iſt ſie auch von jener weſentlich unterſchieden.

Zweyter Abſchnitt.

Haupteintheilung der Logik. — Vortrag. — Nutzen dieſer Wiſſenſchaft. — Abriſs einer Geſchichte derſelben.

§. 9.

Analytik und Dialektik. — Sophiſtik.

Viele Logiker theilen die Logik in *Analytik* und *Dialektik* ein. Jene trägt die Regeln des Verſtandesgebrauchs überhaupt vor, indem ſie die Handlungen desſelben zergliedert; dieſe ſoll das menſchliche Denken unter ſeinen Einſchränkungen betrachten, und den Schein aufdecken, der da entſteht, wenn man die Logik als Organon braucht. Wir werden nur die erſtere, nähmlich die *Analytik*, abhandeln, und zwar in zwey Theilen, von denen wir bald insbeſondere ſprechen werden. Zuvor nur etwas Weniges über die *Dialektik* oder *Sophiſtik* der Alten.

In den vorigen Zeiten wurde die *Dialektik* mit groſſem Fleiſſe ſtudirt. Sie war aber bloſs eine Logik des Scheins (ars ſophiſtica, diſputatoria) die aus einem bloſſen Miſsbrauche der Analytik entſprang, und ſich damit beſchäftigte, nach bloſſer logiſcher

Form, den Schein einer wahren Erkenntnifs zu erkünfteln, und den minder auf feiner Huth ftehenden Verftand zu taufchen, und irre zu führen. Sie war alfo eine falfche *Dialektik.* Nichts kann aber eines Philofophen unwürdiger feyn, als eine folche Kunft. Sie mufs daher in diefer Bedeutung gänzlich wegfallen, und ftatt derfelben eine Kritik deffen, was Schein, und alfo nicht Wahrheit ift, in die Logik eingeführt werden. Diefs wäre dann *wahre Dialektik, Catharktikon* der Vernunft, d. i. eine Prüfung, ob die Vernunft richtig verfahre. Wir tragen diefe Lehre in der *Analytik* vor, und enthalten uns alfo ganz von der Benennung *Dialektik.*

Die *Analytik* aber zerftücken wir in zween Theile, nähmlich:

1) in die allgemeine Elementarlehre und

2) in die allgemeine Methodenlehre.

Jede giebt die Regeln für den Verftandesgebrauch überhaupt an, ift ein Canon des Verftandesgebrauchs in Anfehung des Denkens überhaupt. Diefe aber fofern der Verftand den Zweck, den er fich bey allen Erkenntniffen vorfetzt, nähmlich: eine Wiffenfchaft davon zu Stande zu bringen, erreichen will.

§. 10.

Unftatthafte Eintheilung der Logik.

Sonft pflegt man die Logik einzutheilen in die

natürliche und *künftliche*,

theoretifche und *praktifche*,

reine und *angewandte*,

gemeine und *fpekulative Logik.*

Alle diese Eintheilungen erklären wir für unstatthaft.

Natürliche populare Logik, Mutterwitz (*Logica naturalis,*) ist die natürliche Fertigkeit, gesund und richtig zu denken: aber eben darum keine eigentliche Logik; denn ihre Prinzipien sind *empirisch, zufällig*, haben keine Allgemeinheit, keine Nothwendigkeit, ihre Regeln sind nur von einem gewissen Verstandesgebrauche hergenommen; gehen nur auf diesen und ihm ähnlichen Gebrauch, aber nicht in Hinsicht auf das Denken überhaupt. Hieraus ergiebt sich, dass es keine andere, als nur eine künstliche Logik geben kann. Es ist mithin die angeführte Eintheilung unrichtig. Zwar ist es unläugbar, dass die künstliche Logik, den natürlichen gesunden Menschenverstand (Sensum communem) voraussetze, denn der Verstand dachte eher nach Regeln, als man diese Regeln und in abstracto gedacht hat. So hatte man eher Sprache als Sprachkunst; die Regeln waren eher vorhanden, als die Wissenschaft der Regeln; Denn woher hätte sonst diese ihren Ursprung nehmen sollen?

„Wenn man aber eine natürliche Logik hat, so ist es ja überflüssig, sich mit Erlernung einer künstlichen abzugeben."

Keineswegs; die natürliche Logik gehet nur auf einzelne Fälle des Denkens, beziehet sich auf Materie, und ist daher keine Logik, sondern nur anthropologische Lehre, die den Verstand in Ansehung seines allgemeinen Gebrauches nicht führen kann. Die künstliche hat es mit der Form des Denkens überhaupt zu thun, und ist also für den Denker unentbehrlich.

Eben fo unftatthaft ift die Eintheilung in die *theoretifche* und *praktifche Logik*, indem es keine *praktifche* geben kann. Alle Logik mufs *theoretifch* feyn; denn alle Logik mufs von Objekten des Denkens abftrahiren. Abftrahirt fie aber von allen Objekten, fo kann fie keinen praktifchen Theil haben, weil alles was praktifch heifst, fich auf Objekte bezieht. Praktifche Logik ift jede Wiffenfchaft.

Fehlerhaft ift ferner die Eintheilung der Logik in *reine* und *Angewandte*; denn diefe ift eigentlich *Pfychologie*, indem fie den Verftand nicht abgefondert von den übrigen Gemüthskräften, wie die reine Logik thut, betrachtet, fondern in wie fern er mit einer oder der andern Kraft vermifcht ift. Die Logik in *gemeine* und *fpekulative* eizutheilen, wollen wir uns eben fo wenig beykommen laffen. Eine *fpekulative* Logik müfste einen Gegenftand haben, über welchen fie fpekulirte, und dann wäre fie ein Organon anderer Wiffenfchaften, was fie doch nicht feyn darf; denn fie ift ja Propädevtik des allgemeinen Verftandesgebrauchs. Eben fo wenig kann es eine *gemeine* Logik geben; denn der gemeine Verftand fiehet auf Materie, und die Logik mufs von aller Materie abftrahiren. Alle Logik mufs alfo rein feyn.

§. 11.
Vortrag der Logik.

Was den Vortrag der Logik betrifft, fo mufs er vollkommen fyftematifch feyn; denn fonft verdient fie nicht den Nahmen einer Wiffenfchaft. Es mufs in ihr dargethan werden, dafs jeder Satz an feinem gehörigen Orte ftehe. Alle *Beweife* müffen vollkommene Gewifsheit haben, und ein Begriff aus

dem

dem andern folgen. Einen folchen Vortrag nennet man auch einen *fcholaftifchen*, um ihn von dem *Popularvortrage* zu unterfcheiden, der fich zu den Fähigkeiten und Bedürfniffen derjenigen herabläfst, welche die Wiffenfchaften nicht als folche ftudiren, fondern fie nur brauchen wollen, um den Verftand eufzuklären.

Man irret fich, wenn man glaubt, dafs man beym *fcholaftifchen* Vortrage nicht eben fo verftändlich feyn könne, als beym *populären;* man kann es allerdings feyn, man braucht nur die abftrakten Lehren durch Beyfpiele aus der Erfahrung zu erläutern. Unverftändlich ift der *fcholaftifche* Vortrag freylich, wenn man Subjekte vor fich, die keine wiffenfchaftliche Kultur erhalten haben. Will man folchen Subjekten Trotz dem, Wiffenfchaften beybringen, fo verdirbt man die Wiffenfchaft, und nützt den ungebildeten Köpfen nichts. — „Es ift daher unverantwortlich, fchreibt *Kiefewetter*, in feiner Logik S. 172. wenn man in neuen Zeiten diefe fo treffliche Wiffenfchaft dadurch verdarb, dafs man Lefebücher der Logik für Kinder und Frauenzimmer verfertigte; fie verliert allen Werth, ja höret ganz auf Wiffenfchaft zu feyn, wenn man ihren Beweifen die Strenge und dem Vortrage derfelben das Syftemathifche nimmt; man mag immerhin Kindern und Damen einige Regeln für den wichtigen Gebrauch des Verftandes geben, nur Logik follte man fo eine Rhapfodie nicht nennen, fo wie man einige mathematifche Spielereyen, rhapfodiftifch für Kinder und Damen zufammengebracht, nicht Mathematik nennen kann. Wer eine fyftematifche Logik nicht ftudiren kann, mufs keine Logik ftudiren, und nicht

vorgeben er habe ſie inne, wenn er einige Regeln derſelben ohne Beweiſe mit dem Gedächtniſſe gefaſst hat. Dieſs macht nur ſeichte Köpfe, die ſich einbilden, viel zu wiſſen, und doch in Ganzem nichts Gründliches gelernet haben." Die *Populariſten*, ſo nenne ich jene, denen alle ſyſtematiſche Lehrart und techniſche Sprache verhaſst iſt, und die ſo viel Aufſehen mit dem gemeinen Verſtande machen, weil ſie einen höheren nicht kennen, ſollten doch bedenken, daſs man *gut popular* unmöglich etwas vortragen kann, wenn man nicht im Stande iſt, es auch gründlich vorzutragen.

§. 12.
Nutzen der Logik.

Nach den §. 8. auseinandergeſetzten Eigenſchaften der Logik, läſſet ſich leicht der Nutzen dieſer Wiſſenſchaft beurtheilen und beſtimmt angeben:

1) Sie iſt eine Kritik der Erkenntniſs; denn ſie lehret Schein von Wahrheit unterſcheiden.
2) Sie erleichtert das Geſchäft des Denkens und die Auffindung der formalen Wahrheit, oder der Uebereinſtimmung des Verſtandes mit ſich ſelbſt; d. i. mit ſeinen allgemeinen und nöthwendigen Geſetzen.
3) Sie iſt die Führerinn des Verſtandes und der Vernunft in allen möglichen Anwendungen.
4) Sie macht uns fähig in jeder Wiſſenſchaft mit Erfolg fortzuſchreiten, und iſt ſelbſt für das gemeine Leben, wo es ſo oft auf ein richtiges Urtheil ankömmt, unentbehrlich.

§. 13.
Kurze Geschichte der Logik.

Da die Logik die Wissenschaft von den allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verstandes und der Vernunft überhaupt ist, und der Verstand von jeher nach diesen Gesetzen verfährt, diese Gesetze aber nur durch die Reflexion des Verstandes auf sich selbst erkannt werden; so folget, daſs die Logik eben so alt sey, als alt der auf sich reflexirende Verstand ist; nähmlich *subjektivisch* betrachtet. In objektiver Hinsicht, d. i. als besonderer Gegenstand der Erkenntniſs, als eigene Wissenschaft, ist sie erst später zum Daseyn gekommen.

Es brauchte Jahrhunderte, eh' es möglich war, sie als Doktrin aufzustellen, und da erschien sie, wie jede andere Erfindung, in ihrem Anfange, mager, bloſs als Skelet. *Metaphysik* ist weit älter als *Logik*; denn es ist ganz dem menschlichen Geiste angemessen, daſs er eher seine Kräfte an den schwersten, unauflöslichen Fragen versuchte, ehe er sie selbst, und ihre Gesetze seines Nachdenkens würdigte. Wer der Erfinder der Logik sey, wird gestritten. *Galen* und *Apulejus* schreiben ihre Erfindung dem *Sokrates*, *Phavorinus* dem *Plato* und *Aristoteles* sich selbst zu. Indessen hat *Aristoteles* das Wort Logik substantive nicht gebraucht. *Sokrates* widerlegte zwar die Sophisten, aber weder er noch *Plato* machten sich als Erfinder bekannt. Doch aber ist so viel gewiſs, daſs die *Griechen* die ersten sind, die auch in diesem Fache etwas Systematisches geliefert haben, aber sie sind auch die ersten, bey denen die *Logik des Scheins*, die *Sophistik* oder *falsche Dialektik*, von der wir oben geredet haben, ihren Anfang nahm.

Die *megarische Sekte* war hierinn vorzüglich berühmt. Für den Erfinder der *Sophistik* wird der *eleatische Zeno* ausgegeben.

Aristoteles ist eigentlich der Vater der Logik der Wahrheit. Um zu unterscheiden, wie viel *Aristoteles* seine Vorgänger benützte, dazu fehlen uns ihre Werke. Er soll 123 logische Bücher geschrieben haben. Wir wissen blos, dass ihm *Archytas* die Bahn gebrochen hat. *Aristoteles* gab vortreffliche Lehren von Schlüssen und Beweisen; theilte die Logik in Analytik und Dialektik, führte viele richtige Benennungen der verschiedenen Verstandeshandlungen ein, aber verlohr sich auch in unnützen Subtilitäten, und Spitzfindigkeiten.

Eine gute *aristotelische Logik* haben wir von *Facciolatus*, unter dem Titel *Logica peripatetica*, siehe: *Bruckeri Historia Philosophiae, Tom. I. p.* 805. Mit dem *Aristoteles* streitet um den Vorzug *Chrysipp*; er war zu seiner Zeit ein so berühmter Logiker, dass man seine Logik für würdig hielt, von den Göttern selbst gebraucht zu werden. Er schrieb, 311 logische Bücher. *Epikur* ist in der Geschichte der griechischen Philosophie jetzt noch der einzige, der sich die Sache der Wahrheit redlich angelegen seyn liess, und die Sophisten durch seine Logik, welche er Canonik nannte, zu schlagen suchte. Er war ein Antipode der Stoiker, gieng den Weg der Empirik, und gab gute Lehren über die sichere Unterscheidung des sinnlich Wahren vom Falschen, Einen Auszug der epikurischen Canonik findet man bey *Brucker:* Hist. crit. Philosophiæ.

Die *Römer* vernachläſſigten die Logik, und blieben treulich da ſtehen, wo *Ariſtoteles*, auf deſſen Worte ſie ſchwuren, ſtehen geblieben iſt.

Gegen das VIII. IX. und X^{te} Jahrhundert beſtand die Logik in platter ſchreyender Diſputirkunſt, und dieſe war, die ganze damahlige Philoſophie.

Gegen die Mitte des XII^{ten} Jahrhunderts, fiengen die *Araber* an, ſich auf Wiſſenſchaften beſonders zu verlegen. Ihr Glaube an *Ariſtoteles* war feſt und blind. Hochberühmt machten ſich unter den öſtlichen Arabern *Avicenna*, der ein Syſtema logicum, und unter den weſtlichen *Averroes*, der einige Commentarien über *Ariſtoteles* Schriften hinterließs.

Von dieſer Zeit an, bis in die Mitte des XV^{ten} Jahrhunderts war der knechtiſche Geiſt der Scholaſtiker durch blinden Köhlerglauben an *Ariſtoteles* gefeſſelt; alles Philoſophiren beſtand im Commentiren. Aus dieſem Zeitpunkte nennen wir den *divum Thomam*, und einen *duns Scotus.*

Endlich, nach langem Drucke, fühlte der menſchliche Geiſt das ariſtoteliſche Joch zu ſchwer. In Italien fiengen im XVI^{ten} Jahrhunderte die ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften an aufzukeimen. Die Phantaſie, die bisher ganz erſtorben war, regte ſich auf; man fand die trockenen ariſtoteliſchen Werke, denen die Scholaſtiker noch das wenige Mark ausgeſogen hatten, zu geſchmacklos, um ſich damit zu unterhalten, und *Platos* reitzende Schreibart und liebliche Phantaſien verſchafften ihm Anhänger, und dem *Ariſtoteles* wichtige Gegner.

Schon im XIII^{ten} Jahrhunderte regte ſich der Reformirgeiſt ein wenig in einzelnen Männern. *Rai-*

mundus Lullus that etwas, er schrieb seine *ars magna*. Zu den kühnern Selbstdenkern gehört *Peter Ramus*; Er trug durch seine Institutiones dialecticæ und animadversiones Aristotelicæ, die er zu Paris 1543 herausgab, das Seinige bey, das Ansehen des *Aristoteles* zu schwächen.

Der Reformirgeist in der Philosophie gewann immer mehr Stärke; einer der glücklichsten und gründlichsten Gegner des *Aristoteles* war der englische Kanzler *Bako* von *Verulam*; sein Bestreben gieng dahin, die Dialektik von den luftigen Grübeleyen weg, und zum Gebrauche des Lebens herabzuführen. In seinem novum Organon, das im Jahre 1620 zuerst erschien, untersuchte er die Quellen der Wahrheit und des Irrthums, die Natur der Erfahrung, den Einfluss des Vorurtheils. Er läugnete, dass der Syllogismus zur verborgensten Wahrheit führe, und wählte dazu den Weg der *Induction*.

In *Italien* stunden mehrere Selbstdenker auf, den *Aristoteles* zu stürzen. Die Philosophia rationalis, des *Campanella*, wovon der erste Theil die *Logik* enthält, dient zum Beweise.

Auch *Frankreich* blieb nicht zurück; sehr verdient um die Logik machte sich *Gassendi* de origine & varietate Logicæ und Institutiones logicas. *Cartesius* gehört immer unter die muthigsten und gründlichsten Reformatoren. Mehr als er nützte der Logik insbesondere der *Jesuit Mallebranche*.

Locke in England benützte *Bako's* Rath und Beyspiel. Sein Werk: Essay concerning human unterstanding machte eine Epoche in der Geschichte der Philosophie. Er gab es zum erstenmahle zu London im Jahre 1609 heraus.

In Deutschland bewiesen *Waldherr*, *Tschirnhausen*, in seiner Medicina mentis, *Thomasius* durch seine Medicina aulica, vorzüglich durch seine *Einleitung zur Vernunftlehre*, und *Ausübung der Vernunftlehre*, dass sie auch ihren eigenen Weg zu gehen wagten.

Locke fand an *Leibnitz* einen würdigen Gegner. Dieser vertheidigte so muthig den *Rationalismus*, als jener den *Empirismus*.

Wolf wollte nicht für einen *Leibnitzianer* gehalten werden, und wirklich hat er auch um die Logik mehr Verdienst, als nur Leibnitzische Bruchstücke gesammelt, und geordnet zu haben. Will man eine Logik eines *Antiwolfianers*, so ist *Crusius Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss* zu empfehlen.

Eine vollkommene Erschütterung erlitt die Philosophie, und mit ihr die Logik durch *Kant's Kritik der reinen Vernunft*.

Allgemeine Elementarlehre.

Erstes Hauptstück.

Von der Erkenntniſs überhaupt, und ihrer logischen und ästhetischen Vollkommenheit.

§. 14.

Unterschied zwischen Bewuſstseyn und Vorstellung.

Bewuſstseyn und Vorstellung sind in unserm Gemüthe unzertrennlich. Ohne mir bewuſst zu seyn, kann ich mir nichts vorstellen, und ich kann mir nicht Bewuſstseyn, ohne mir etwas vorzustellen. Es scheinet daher als wären *Bewuſstseyn* und *Vorstellung* Eines und daſselbe?

Da zwey Data wohl durch ein Naturgesetz unzertrennlich verbunden seyn können; die doch objektiv verschieden sind, wie z. B. Leben und Bewegung, so kann uns diese Frage nicht gleichgültig

ſeyn. Wir unterſcheiden aber *Bewuſstſeyn* und *Vorſtellung* durch folgende Merkmahle.

a) *Vorſtellung* hat unabhängig von dem *Bewuſstſeyn* ihre eigene Form. Es iſt was anderes, ich ſtelle mir einen Baum vor, und was anderes: ich bin mir Bewuſst, daſs ich mir einen Baum vorſtelle.

b) *Bewuſstſeyn* hat zwar die *Vorſtellung* zum Gegenſtand, aber nicht zum Stoffe; denn das, was ich mir vorſtelle, liegt auſſer dem *Bewuſstſeyn.*

c) *Vorſtellung* iſt die Bedingung der Wirklichkeit des *Bewuſstſeyns;* denn ohne *Vorſtellung* kann ſich das *Bewuſstſeyn* nicht äuſſern. *Bewuſstſeyn* dagegen iſt die Bedingung der Möglichkeit der *Vorſtellung;* denn hätte ich das Vermögen nicht mir *bewuſstzuſeyn*, ſo könnte ich auch keine *Vorſtellung* von irgend etwas haben. *Bewuſstſeyn* und *Vorſtellung* ſtehen alſo mit einander in wechſelſeitiger Beziehung, und ſind keineswegs einerley.

§. 15.
Erklärung des Bewuſstſeyns.

Wenn wir uns bewuſst ſind, ſo unterſcheiden wir das, was wir uns bewuſst ſind, von uns, und ſehen es als Objekt an, und unterſcheiden es auch von dem, wodurch wir uns deſſen bewuſst ſind, nähmlich von der Vorſtellung. Ich unterſcheide z. B. die Vorſtellung eines Hauſes von mir, ſie iſt nicht Ich, ich unterſcheide ſie von mir, als dem Ich angehörige Vorſtellung. Ich beziehe ſie auf mich. — Ich unterſcheide ſie ferner von dem Objekte, dem

Hause; sie ist nicht das Haus selbst, sie stellet es nur vor: ich beziehe sie auf das Objekt (*siehe* §. 4. *in der logischen Propädevtik:*) Durch die Unterscheidung von mir, wird *mir* vorgestellt. Durch die Unterscheidung der Vorstellung von ihrem Objekte wird etwas vorgestellt. *Bewufstseyn ist also:*

Das Beziehen der Vorstellung auf Subjekt, — Ich; — und Objekt, — Nicht-Ich. —

§. 16.

Alles Bewufstseyn ist seinem Entstehen der Zeit nach empirisch, oder a posteriori.

Da wirkliches Bewufstseyn nicht ohne Vorstellung, und Vorstellung nicht ohne Gegenstand, Objekt, Nicht-Ich, also nicht ohne etwas auffer dem Bewufstseyn befindliches, seyn kann; so kann es auch kein reines a priorisches Bewufstseyn geben; denn ein solches müfste ein Bewufstseyn ohne Vorstellung seyn. Giebt es nun kein *reines a priorisches Bewufstseyn*, so entsteht jedes Bewufstseyn durch eine Vorstellung eines Gegenstandes. Jedes wirkliche Bewufstseyn ist daher ein empirisches a posteriori seinem Entstehen der Zeit nach. „Aber ich habe ja das Bewufstseyn meines Ichs, also das Bewufstseyn von etwas, dafs nicht auffer mir, dafs nicht ein Nicht-Ich ist?"

Ich habe das Bewufstseyn meines Ichs, d. h. ich stelle mir mein Ich als Kraft, als Ursache von gewiffen Wirkungen, als Subjekt von gewiffen Veränderungen vor. Diese Wirkungen und Veränderungen sind es eigentlich, die ich mir vorstelle, wenn ich mein Ich wahrnehme, wenn ich mir meiner bewufst bin. Sie sind nicht Ich selbst, sondern nur Modifikationen meines Ichs, also ver-

schieden von demselben, ein Nicht-Ich, etwas ausser dem Bewusstseyn meines *Ichs* befindliches, etwas das Bewusstseyn Erweckendes. Es entstehet daher auch das Bewusstseyn meines Ichs der Zeit nach empirisch.

§. 17.

In wie fern läst sich ein Bewusstseyn a priori denken.

Das Gesetz, wie das Bewusstseyn entsteht, kann nicht durch das Entstehen selbst gegeben seyn, obwohl es sich beym Entstehen nur äussern kann; denn jedes empirische Bewusstseyn setzet ein a priori bestimmtes Vermögen des Bewusstseyns voraus; es muss mir möglich seyn, mir bewusst zu werden; folglich auch eine gewisse Art, ein Gesetz, wornach jedes Bewusstseyn hervorgebracht und bestimmt wird. In jedem hervorgebrachten Bewusstseyn muss vorkommen eine *Beziehung* desselben auf das bewusste Ich, — die man von der Beziehung der Vorstellung auf das *vorstellende* Subjekt unterscheiden muss, — ohne diese Beziehung wäre Bewusstseyn ohne Subjekt, das sich bewusst wäre. Sie macht aber doch nicht das Selbstbewusstseyn aus; aber sie macht es *möglich*. Da diese Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseyns selbst die Möglichkeit jedes andern Bewusstseyns bestimmt, so ist diese Beziehung die innere nothwendige Bedingung a priori jedes wirklichen Bewusstseyns, und in so fern kann man sie Bewusstseyn a priori nennen. Durch diese Beziehung ist das Ich selbst als ein bewusstes Subjekt gegeben, wiewohl noch nicht durch eine Vorstellung vorgestellet. Es ist dadurch Subjekt des

Bewufstſeyns, aber noch nicht *vorſtellendes* Subjekt.

§. 18.

Arten des Bewufstſeyns in Beziehung auf ſeine Gegenſtände.

Durch das Bewufstſeyn überhaupt iſt die Verſchiedenheit dreyer Arten möglicher Gegenſtände des Bewufstſeyns dem Vorſtellungsvermögen gegeben. Nähmlich:

1) *Bewufstſeyn der Vorſtellung*;
2) *Bewufstſeyn des Gegenſtandes*;
3) *Selbſtbewufstſeyn*.

Bewufstſeyn der Vorſtellung, wenn nähmlich, ſich das Ich ſeine wirkliche Vorſtellung vorſtellet. Es entſtehet durch Vorſtellung der Beziehung des gegebenen Stoffes, und der hervorgebrachten Form in der Vorſtellung aufeinander. Z. B. ich habe die Vorſtellung vom trojaniſchen Pferde, ich beziehe dieſen Stoff und die Form, wie ich mir ihn vorſtelle aufeinander, der Stoff auf die Form, die Form auf den Stoff, und erhalte ſo ein beſonderes Bewufstſeyn von dieſer Beziehung, d. h. mein ich ſtellet ſich ſeine wirkliche Vorſtellung vor; es hat ein *Bewufstſeyn* der *Vorſtellung*.

Bewufstſeyn des Gegenſtandes; wenn das Ich durch ſeine Vorſtellung das *Vorgeſtellte* von der *Vorſtellung* unterſchieden vorſtellet. Z. B. die Säule auf dem Platze ſey das *Vorgeſtellte*; mein Ich hat eine Vorſtellung davon, und erkennet durch die Beziehung des *Vorgeſtellten*, nähmlich der Säule, auf die Vorſtellung derſelben, dafs ſie, die Säule, als das *Vorgeſtellte* verſchieden ſey von der *Vorſtel-*

lung, die es davon hat. — Das hieraus entstehende Bewusstseyn — heisst das *Bewusstseyn* des *Gegenstandes.*

Selbstbewusstseyn, wenn das Ich sich als *Vorstellen* vorstellet. Z. B. Ich unterscheide mich als Subjekt von dem Objekte, wenn ich das Bewusstseyn habe, dass ich etwas Verschiedenes von dem bin, was mir vorgestellt wird, dass ich das Vorstellende bin, dass das Vorgestellte aufnimmt, vor sich hat, wenn ich mich als Kraft denke, die einen Stoff bearbeitet, oder sich zur Bearbeitung geben läst.

§. 19.
Arten des Bewusstseyns in Hinsicht auf die Qualität desselben.

In dieser Hinsicht ist das Bewusstseyn entweder dunkel, oder klar, oder deutlich.

Dunkel; wenn mir etwas vorgestellet wird, es ist da nur eine Vorstellung im Gemüthe, blofs ein Bewusstseyn der vorgehenden Veränderungen meines Zustandes, z. B. die erste Emfindung beym erwachen.

Klar; wenn ich Bewusstseyn von etwas habe. Hier sind zwey verbundene Vorstellungen im Gemüthe, die Vorstellung, wodurch vorgestellet wird, und Vorstellung dessen, was durch die Vorstellung vorgestellet wird; mein Ich unterscheidet das Vorgestellte von der Vorstellung; z. B. Die Säule auf dem Platze, von der Vorstellung derselben.

Deutlich; wenn das Bewusstseyn, Selbstbewusstseyn ist. Es ist hier eine dreyfache Beziehung, und es gehören zum deutlichen Bewusstseyn drey

verbundene Vorstellungen, nähmlich eine Vorstellung meines Ichs, welches sich vorstellet, die mir sagt, daſs ich derjenige bin, der etwas vorstellet; dann eine zweyte Vorstellung dessen, was vorgestellet wird, und eine dritte Vorstellung, daſs ich es bin, von dem sich etwas vorgestellet wird, also *eine* Vorstellung: ego repræsento mihi; eine *zweyte:* ego sum repræsentans aliquid mihi, und eine *dritte:* ego me mihi repræsento.

§. 20.

Begriff der Vorstellung.

Die Art und Weise, welche das bewuſste Ich mit dem Gegenstande in mittelbare Verbindung bringt, ist das *Vorstellen*, daher Vorstellung als *eine Veränderung des Gemüthes, wodurch ich mir etwas bewuſst werde*, definirt werden kann, oder auch: *Vorstellung überhaupt ist das Bewuſstseyn einer Sache.*

§. 21.

Folgen aus diesem Begriffe.

Da Vorstellung nichts anders ist, als die Veränderung des Gemüthes, wodurch ich mir etwas bewuſst werde, so folget:

1) nicht jede Veränderung des Gemüthes ist Vorstellung; z. B. die bewuſstlosen Gemüthsveränderungen, obschon sie als Bedingungen der wirklichen Vorstellung ihr vorhergehen. Ein solcher Fall ist zum Beyspiel vorhanden, wenn man sich auf etwas besinnen will, wenn man etwas thut, ohne es selbst zu wissen.

2) Nicht jede bewufste Veränderung des Gemüthes ist Vorstellung, wie z. B. die Gefühle, als: das Gefühl der Behaglichkeit, des Ueberdrusses, des Ekels, der Langenweile.

3) Nicht alles, was in wirklicher Vorstellung einen Bestandtheil derselben ausmacht; z. B. ich stelle mir einen Baum vor, aber ich habe keine Vorstellung von seinen Bestandtheilen, von der Wurzel, der Rinde, den Früchten, den Blättern.

§. 22.

Begriff der Erkenntnifs.

Eine oder mehrere Vorstellungen machen die *Erkenntnifs*, (cognitio) aus. Was demnach von Vorstellungen gilt, gilt auch von der Erkenntnifs.

§. 23.

Jede Vorstellung hat eine doppelte Beziehung.

Wir können keine Vorstellung haben, ohne zugleich einen Gegenstand zu haben, der vorgestellet wird; denn sonst hätten wir eine Vorstellung, und hätten auch keine, welches widersprechend ist. Mit jeder Vorstellung ist also ein Gegenstand verknüpft, und hat mithin eine jede Vorstellung oder Erkenntnifs Beziehung auf denselben, *Beziehung auf ein Objekt.* Man sagt z. B. Cajus habe eine Vorstellung. Nothwendig entsteht hier die Frage: — „Was ist es dann, was sich Cajus vorstellt?" Die Antwort auf diese Frage zeigt das Objekt der Vorstellung an, z. B den Wasserthurm, oder den Pöfslingberg, oder sonst was. — —

Aber jede Vorstellung beziehet sich auch nothwendig auf ein *Subjekt*, nähmlich auf das vorstel-

lende Ich. Z. B. ich ſtelle mir den *groſſen Chriſtoph* vor. Was iſt in dieſer Vorſtellung Objekt, was iſt Subjekt? Objekt iſt der *groſſe Chriſtoph*, Subjekt iſt mein Ich; denn ich bin mir bewuſst, daſs ich mir den groſſen Chriſtoph vorſtelle, ich beziehe dieſe Vorſtellung auf mich. Jede Vorſtellung oder Erkenntniſs muſs alſo eine doppelte Beziehung haben, oder jede Vorſtellung iſt eine Veränderung des Gemüthes, die auf Objekt und Subjekt bezogen wird.

§. 24.

In jeder Vorſtellung oder Erkenntniſs muſs zweyerley, nähmlich Stoff (Materie) und Form unterſchieden werden.

Es iſt im vorhergehenden §. erwieſen worden, daſs jede Vorſtellung oder Erkenntniſs einen Gegenſtand (Objekt) haben müſſe. Dieſer Gegenſtand heiſst nun Stoff oder Materie der Vorſtellung. Alſo unterſcheidet man in jeder Vorſtellung, *erſtens* die Materie, den Stoff derſelben. Man unterſcheidet aber auch *zweytens* die Art und Weiſe, wie der Stoff oder die Materie vorgeſtellt wird, und dieſs iſt die Form der Vorſtellung. In jeder Vorſtellung muſs mithin zweyerley *Materie* und *Form* nähmlich, unterſchieden werden. Z. B. Herr Bibulus will ein gutes Gläschen Wein trinken. Er ſtellet ſich die verſchiedenen Weine vor, die er auf dem Lager liegen hat. Was iſt die Materie ſeiner Vorſtellung? der edle Rebenſaft, und ſeine verſchiedenen Gattungen ſind es. Aber wie ſtellt ſich Bibulus dieſe Verſchiedenheit ſeines Weinlagers? Kann ich dieſe Frage beantworten, kann ich die Art und Weiſe angeben, wie ſich Bibulus die ver-

verschiedenen Weine vorstellet, so kenne ich auch die *Form* seiner Vorstellung.

§. 25.

Der Materie nach können mehrere Individuen einerley Vorstellungen haben, aber nicht der Form nach.

Der *Materie* nach können mehrere Individuen einen und denselben Gegenstand sich vorstellen. Der Gelehrte und Ungelehrte, der Herr Doktor und das Stubenmädchen, der Minister im Kabinete, und der Hausknecht in der Gesindstube, können hier mit einander übereinkommen; sie alle können z. B. die Vorstellung vom Landhause, vom neuen Theater, von der Brücke haben; aber nicht so in Hinsicht auf die Form, d. i. auf die Art und Weise, wie sie sich das Landhaus, das neue Theater, die Brücke vorstellen, diese ist verschieden, je nachdem der vorstellende Verstand eines jeden verschieden ist. Ein Wilder sieht z. B. ein Haus aus der Ferne; aber er kennt den Gebrauch desselben nicht. Er hat dasselbe Objekt wie ein Anderer, der es bestimmt, als eine für Menschen eingerichtete Wohnung kennet, in der Vorstellung vor sich. Aber der Form nach ist diese Erkenntniss eines und desselben Objekts verschieden. Ein Dorfschulmeister der zugleich Glöckner war, sah öfter seinen Herrn Pfarrer durch ein Sehrohr in den Mond sehen. Er wollte es auch versuchen, nahm das Sehrohr verstohlens, und begab sich mit seiner jungen Frau auf den Kirchthurm, als eben Vollmond war. Er gukte und gukte, und rief endlich voll Freude aus: „Ha! ich sehe sie, sehe sie, die Kirchthürme im Monde!" Er hielt die Schat-

ten des Mondes dafür. „Ich will sie auch sehen," sagte die Frau, und that, was ihr Mann gethan hatte. „Ey du Gimpel," rief sie, „Liebhaber sind's, die sich umarmen, und nicht Kirchthürme!" Beyde hatten eine und dieselbe Materie, den Mond, die sie sich vorstellten; aber in der *Form*, in der Art und Weise der Vorstellung des Mondes, wichen sie von einander ab.

§. 26.

Jede Vorstellung ist entweder klar oder dunkel, die klare entweder deutlich oder undeutlich.

Vorstellungen, deren ich mir unmittelbar bewufst bin, heissen *klare* Vorstellungen. *Dunkel* sind sie, wenn ich mir derselben nicht unmittelbar bewufst bin.

Es tritt ein Fremder, den ich noch nie sahe, in mein Zimmer, etwas, ein je ne sais quoi, sagt der Franzose, ergreift mich, und ziehet mich an ihn, ich liebe ihn ohne mir irgend einen Grund davon angeben zu können. Dieser Grund mufs aber doch vorhanden, und eine Vorstellung seyn, deren ich mir aber nicht unmittelbar bewufst bin, sie ist also *dunkel*. Der Mann hat vielleicht eben den Bug der Nase, eben den Blick im Auge, eben die Züge, die einer meiner liebsten Jugendfreunde hatte; nur kann ich diefs nicht angeben. Sobald man sich dieser Vorstellung unmittelbar bewufst wird, so höret sie auf, *dunkel* zu seyn. Sonst pflegte man dunkle Vorstellungen als solche zu erklären, die mit keinem Bewufstseyn verknüpft sind. Da aber Vorstellungen, die gar kein Bewufstseyn bey sich führten, weder ein mittelbares, noch ein unmittelbares, für uns gar nicht

da wären, ſo folgt, daſs die angeführte Erklärung derſelben falſch iſt. Wir erkennen das Daſeyn der dunklen Vorſtellungen durch ihre Wirkung, und bringen durch einen Vernunftſchluſs heraus, daſs wir ſie beſitzen. — Sie gehören in die Logik gar nicht, weil man ſie nicht mit den Geſetzen des Denkens vergleichen kann, welches doch der Zweck der Logik iſt: Ihr Ort iſt in der Anthropologie.

Alſo nur *klare* Vorſtellungen ſind für die Logik geeignet, und dieſe können in *deutliche* und *undeutliche* unterſchieden werden.

Deutlich iſt eine klare Vorſtellung, wenn wir uns des Mannigfaltigen bewuſst ſind, das in ihr enthalten iſt, und alſo ihr Merkmahle angeben kann.

Undeutlich iſt ſie, wenn wir uns der ganzen Vorſtellung bewuſst ſind, nicht aber des in ihr enthaltenen Mannigfaltigen, alſo ihre Merkmale nicht angeben können.

So habe ich eine deutliche Vorſtellung von einem Garten, wenn ich das Mannigfaltige desſelben anzugeben weiſs, als: Bäume, Alleen, Blumenbeete, Grotten, Waſſerkünſte, Luſthäuschen, u. d. gl. Kann ich das nicht, ſo iſt meine Vorſtellung undeutlich; ich bin mir zwar derſelben im Ganzen bewuſst, aber von dem Mannigfaltigen habe ich kein klares Bewuſstſeyn; ich kann keine Merkmale des Gartens angeben, alſo ihn nicht von einem andern Garten unterſcheiden.

Die undeutliche Vorſtellung nennen *Wolfs* Schüler eine *verworrene*. Allein dieſer Ausdruck iſt nicht paſſend, weil das Gegentheil von Verwirrung nicht Deutlichkeit, ſondern Ordnung iſt. Zwar iſt Deutlichkeit eine Wirkung der Ordnung, und Un-

deutlichkeit eine Wirkung der Verwirrung; und es ist alſo jede verworrene Erkenntniſs auch eine undeutliche; aber nicht jede undeutliche Erkenntniſs, iſt eine verworrene; denn bey Erkenntniſſen, in denen kein Mannigfaltiges vorhanden iſt, findet keine Ordnung aber auch keine Verwirrrung ſtatt. Dieſe Bewandtniſs hat es mit allen *einfachen* Vorſtellungen, die nie deutlich werden; nicht, weil in ihnen Verwirrung, ſondern weil in ihnen kein Mannigfaltiges anzutreffen iſt. Man muſs ſie daher *undeutlich* aber nicht *verworren* nennen. Hierher gehören z. B. die Vorſtellungen der Einheit der Realität. Und auch ſelbſt bey den zuſammengeſetzten Vorſtellungen, in denen ſich ein Mannigfaltiges von Merkmalen uuterſcheiden läſst, rührt die Undeutlichkeit oft nicht her von Verwirrung, ſondern von *Schwäche* des *Bewuſstſeyns*. Es kann nähmlich etwas deutlich ſeyn der *Form* nach; d. h. ich kann mir des Mannigfaltigen in der Vorſtellung bewuſst ſeyn; aber der *Materie* nach kann die Deutlichkeit abnehmen, wenn der Grad des Bewuſstſeyns kleiner wird, obgleich alle Ordnung da iſt. Dieſes iſt der Fall mit abſtracten Vorſtellungen, z. B. Tugend, Laſter, u. ſ. w. Man kann noch die deutlichen Vorſtellungen in *genaue*, *beſtimmte*, *präziſe*, *nette*, *reine*, oder in *überflieſſende*, *ſchwankende*, *ſchielende* eintheilen.

Sie ſind *erſteres*, wenn ſie ſonſt nichts enthalten, als was zur Sache gehört, und dasſelbe deutlich ausdrücken; und *letzteres*, wenn ſie Merkmale in ſich faſſen, deren einige entbehrlich oder zweydeutig ſind, einſeitig, oder aus einem falſchen Geſichtspunkte vorſtellen. Auch ſpricht man von einer Eintheilung der Vorſtellungen in *adæquate* und *in-*

adæquate, und versteht unter erstern: Vorstellungen die Merkmale von Merkmalen enthalten, (notas notarum.) — Dergleichen Vorstellungen haben wir äusserst selten, und da dieses nur ein grösserer Grad von Deutlichkeit ist, so ist diese Eintheilung auch überflüssig.

§. 27.
Sinnliche und intellektuelle Deutlichkeit der Vorstellungen.

Die Deutlichkeit der Vorstellung selbst kann eine zweyfache seyn;

Erstens eine *sinnliche;*

Zweytens eine *intellektuelle.*

Die *sinnliche Deutlichkeit* der Vorstellung besteht in dem Bewusstseyn des Mannigfaltigen, in so fern es anschaulich ist. Ich höre z. B. eine Symphonie. So lange ich die verschiedenen Instrumente nicht unterscheide, die gespielet werden, habe ich nur eine klare Vorstellung davon; unterscheide ich die Verschiedenheit der Instrumente, so wird meine Vorstellung deutlich; ich stelle mir jedes Instrument in der Anschauung vor, indem ich den ihm eigenen Ton wahrnehme.

Die *intellektuelle Deutlichkeit*, besteht in dem Bewusstseyn des Mannigfaltigen, in so fern mir dieses durch Zergliederung des Begriffs bekannt wird. Unanschaubare Vorstellungen, sind nicht *Anschauungen* nicht *Vorstellungen* der Sinne, sondern Vorstellungen des Verstandes, *Begriffe*, *Gedanken*, *Notionen*, *Ideen* einer unanschaubaren Vorstellung.

Das Wort *Idee* heisst eigentlich nichts anderes, als Bild, Gemählde, wodurch die Alten andeuten

wollten, dafs der Seele nicht die Dinge felbft, fondern nur Abbildungen derfelben gegenwärtig find. —

Im weiteren Verftande nennet man oft alle Vorftellungen Ideen. — In der *kritifchen Philofophie* heifst Idee ein Begriff, der die Möglichkeit der Erfahrung überfteigt, d. i. dem kein congruirender Gegenftand in den Sinnen gegeben werden kann, der blofs ein Werk des Verftandes oder der Vernunft ift, z. B. Kraft, Subftanz, Accidenz.

Man darf daher auch in dem Mannigfaltigen diefer Vorftellungen nichts Sinnliches, Anfchauliches, Bildliches fuchen, fondern nur Begriffe. So find z. B. in dem Begriffe oder Verftandesvorftellung *Tugend* als Merkmale enthalten: 1) der Begriff der Freyheit, 2) der Begriff der Anhänglichkeit an Regeln, der Pflicht, 3) der Begriff von Ueberwältigung der Macht der Neigungen, wofern fie jenen Regeln widerftreiten. Löfen, zergliedern wir uns *fo* den Begriff der *Tugend* in feine Beftandbegriffe auf, fo wird er *intellektuel*, *deutlich*, fo wie die Anfchauung oder finnliche Vorftellung, z. B. eines Baumes finnlich deutlich wird, wenn man fie in ihre finnlichen, anfchaulichen Beftandtheile zerlegt. —

Das Zergliedern der Vorftellungen in ihre Beftandtheile heifst, *logifche Analyfis*, die alfo ein Mittel ift, unfere Erkenntniffe deutlich zu machen.

Durch die *Analyfe* werden die Vorftellungen und Begriffe der *Materie* nach nicht verbeffert, fondern blofs der *Form* nach; denn es wird ihnen nichts Neues hinzugefetzt, kein neues Merkmal hinzugethan, fondern nur erkläret, was in ihnen fchon enthalten ift. Wird der Begriff der *Materie* noch verbeffert, fo mufs ihm ein neues, und in ihm nicht enthalte-

nes Merkmal hinzugethan werden, und diese Methode heißt die *Synthesis*. Von diesen beyden Methoden, Vorstellungen und Begriffe zu verdeutlichen, werden wir gehörigen Orts insbesondere handeln.

§. 28.

Nähere Bestimmung des Unterschieds zwischen Anschauungen und Begriffen.

Alle unsere Vorstellungen oder Erkenntnisse entspringen entweder aus der *Sinnlichkeit*, oder aus dem *Verstande*. Vorstellungen oder Erkenntnisse, die aus der *Sinnlichkeit* entspringen, d. h. die wir unmittelbar durch die Sinne erhalten, heissen *Anschauungen* (Intuitiones,) und Vorstellungen, die ihre Quelle im Verstande haben, *Begriffe*, (conceptus, rationes,) erstere auch *intuitive*, letztere *discursive* Erkenntnisse. Die Anschauungen sind entweder *empirisch* oder *reine Anschauungen*. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt *empirisch*. So ist die Vorstellung von diesem Papiere *empirische Anschauung;* denn dieses Papier wirket auf meine Vorstellungsfähigkeit, affiziret mich, ich empfinde es.

Reine Anschauungen heissen jene, die von aller Empfindung leer sind, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird, die bloß Formen der Sinnlichkeit im Gemüthe sind. Z. B. wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit, u. s. w. imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe, u. s. w. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nähmlich:

Ausdehnung und Geſtalt. — Dieſe ſind nun *reine Anſchauungen*, die a priori, auch ohne wirklichen Gegenſtand der Sinne oder Empfindung, als bloſſe Formen der Sinnlichkeit, im Gemüthe ſtatt finden.

§. 29.

Es giebt keine angebohrnen Vorſtellungen.

Wenn es wahr iſt, daſs alle unſere Erkenntniſſe entweder aus der Sinnlichkeit, oder aus dem Verſtande entſpringen, mithin alle *erzeugt* werden, ſo folgt, daſs wir es mit jenen Philoſophen nicht halten können, die *angebohrne Ideen*, (ideas innatas, menti inſitas,) vertheidiget haben. Daſs aber obige Behauptung wahr ſey, erhellet aus folgendem Grunde:

Jede Vorſtellung muſs eine Materie einen Stoff haben, §. 23. & 24. der Logik. Der Stoff aber gehört mir als dem vorſtellenden Subjekte nicht zu, er iſt nichts von mir Hervorgebrachtes. Bloſs das Vermögen mir ihn vorzuſtellen iſt mir zugehörig. Damit nun dieſes Vermögen thätig werde, muſs er mir gegeben werden. Durch dieſes ſtelle ich mir ihn vor. Alle Vorſtellungen ſind alſo erzeugt. Es giebt mithin keine angebohrnen Ideen. Daſs aber der Stoff mir nicht zugehöre, iſt daraus klar, weil, wenn er mir zugehörte, ich zu *allen Zeiten* die Vorſtellung, die ich nur jetzt habe, gehabt haben müſste; denn da wäre kein Grund vorhanden, warum mein Vorſtellungsvermögen nicht immer im Bezug auf dieſe Vorſtellung thätig geweſen ſeyn ſollte, da doch der Stoff der Vorſtellung von jeher zugegen war, ſo wie ich das Vermögen, mir ihn vorzuſtellen von jeher hatte. Nun aber ſtellen wir uns jetzt etwas vor,

was wir uns noch niemahls vorgeſtellet haben, Vorſtellungen, die ganz neu ſind. Es muſs uns alſo der Stoff zu jeder Vorſtellung, die in uns entſtehen ſoll, gegeben werden.

Anmerkung. Vielleicht hat niemand im eigentlichen Sinne *angebohrne Vorſtellungen* behauptet, als *Plato;* er lehrte nähmlich: daſs wir uns gewiſſer Vorſtellungen erinnern können, die wir in einem vorirdiſchen Leben hatten. Dieſe müſsten wir als nothwendig mit auf dieſe Welt bringen. Daſs man hierinn *Descartes* miſsverſtanden habe, als man ihn zum Vertheidiger angebohrner Vorſtellungen machte, beweiſet ſeine authentiſche Gegenerklärung in den Noten in einem gegen ſeine Philoſophie geſchriebenem Programm, worinn er nur angebohrne Denkformen gegen ſeine Gegner behauptet. (meditat. de prima Philoſophia.) Auch *Leibnitz* lieſs nur die Vorſtellungen, ohne ſie für wirkliche Anſchauungen auszugeben, *formaliter* angebohren ſeyn. — In der Anthropologie werden wir uns noch anderer Gründe gegen das Daſeyn materialiter angebohrner Ideen bedienen.

§. 30.

Vorſtellungsvermögen. Woraus es zuſammengeſetzt iſt. — Vorſtellungskraft. — Aeuſſerung des Vorſtellungsvermögens.

Wenn alle Vorſtellungen erzeuget werden, (§. 29.) ſo muſs auch ein Vermögen in uns liegen, ſie zu erzeugen; nähmlich: die beſtimmte Mög-

lichkeit durch das Aufnehmen des Stoffes, und Hervorbringen der Form, Vorſtellungen zu produziren, und dieſes Vermögen nennen wir das *Vorſtellungsvermögen*, (facultatem repræſentandi,) welches aus zwey Fähigkeiten zuſammengeſetzt iſt; nähmlich: aus

a) *Empfindlichkeit*, (receptivitas) in Anſehung des aufzunehmenden Stoffes, und aus

b) *Thätigkeit* (ſpontaneitas) vermöge welcher der aufgenommene Stoff unter eine *Form* gebracht wird.

Dasjenige aber, wodurch das Vorſtellungsvermögen wirklich zur Aeſſerung beſtimmt wird, heiſst *Vorſtellungskraft* (vis repræſentandi) und iſt von dem Vorſtellungsvermögen unterſchieden, wie der Grund der Wirklichkeit von dem Grunde der Möglichkeit.

Das Vorſtellungsvermögen äuſſert ſich auf *dreyerley* Art, entweder:

a) als *Sinnlichkeit*, wobey ein dunkles Bewuſstſeyn entſteht, oder

b) *Verſtand*, wobey klares Bewuſstſeyn zugegen iſt, oder endlich

c) als *Vernunft*, wobey deutliches Bewuſstſeyn herrſcht.

§. 31.

Zwey wichtige und auf die bisher gegebene Theorie des Bewuſstſeyns und der Vorſtellungen gegründete Sätze.

I. *Wir ſtellen uns nur Vorſtellungen und Vorgeſtelltes vor.* Das, was im Bewuſstſeyn vorgehet, iſt das Vorſtellen. Der erſte Gegenſtand

des Bewufstseyns ist also die Vorstellung. Will ich Subjekt und Objekt von der Vorstellung unterscheiden, so mufs ich die Vorstellung denken. Dieser Gedanke vertritt also die Stelle des Objekts und Subjekts im Bewufstseyn, ohne doch beydes selbst zu seyn. Wir stellen uns demnach Vorstellungen und Vorgestelltes vor. Daher

II. *Wir kennen die Dinge nicht, was sie unabhängig unseres Vorstellens an sich sind.* Wir stellen uns die Welt nur nach dem Standpunkte unsers Körpers, d. i. nach Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit vor, und machen, zum Behufe menschenmöglicher Erkenntnisse, immer die äussere Vorstellungsart zur Seynsart der vorgestellten Dinge. Statt zu sagen, das Ding A scheinet mir so und so zu existiren, sagen wir das Ding A existirt wirklich so und so, ist das und das. Wir wähnen, unsere Vorstellungen richten sich nach den Dingen, die vorgestellt werden, da sich doch diese Dinge in Ansehung unserer Erkenntnisse, von denselben nach der Art richten, wie wir sie uns vorstellen.

Gegen diese zwey Sätze könnte eingewendet werden:

1) Aber doch sind ja die Vorstellungen des Objekts und Subjekts Kopien ihrer Gegenstände?

Antwort. Kopien wohl, aber nicht von den Gegenständen an sich, sondern nur von dem idealisirten Objekte und Subjekte; also immer nur Vorstellungen von Vorstellungen.

2) Die *objektive Form* der Dinge ſtimmet aber doch mit der *ſubjektiven Form* der Vorſtellung überein; alſo ſtellen wir uns doch etwas mehr als Vorſtellungen und Vorgeſtelltes vor.

Antwort. Das, was man objektive Form der Dinge nennet, iſt im Grunde bloſs eine Beſtimmung der Vorſtellung ſelbſt, und wird mit der Vorſtellung auf das Vorgeſtellte bezogen, ohne darum eine Beſtimmung des Dinges an ſich ſelbſt zu ſeyn.

§. 32.

Aeſthetiſche und logiſche Vollkommenheit der Erkenntniſs.

Vollkommenheit überhaupt iſt Verſtändigkeit eines Dinges in ſeiner Art. Eine Rede, eine Statue u. ſ. w. iſt vollkommen, wenn ſie vollſtändig in ihrer Art iſt. Es wird alſo auch eine Erkenntniſs vollkommen ſeyn, wenn ſie vollſtändig in ihrer Art iſt.

Zur Erkenntniſs eines wirklichen Gegenſtandes gehören zwey Stücke: Anſchauung und Begriff; d. i. unmittelbare Vorſtellung von ihm, weil ich mich dadurch allein von ſeinem Daſeyn überzeugen kann, und Begriff, d. i. Verbindung des Mannigfaltigen in der Anſchauung in eine Einheit.

Bey der Vollkommenheit der Erkenntniſs muſs man alſo auf zwey Stücke ſehen; auf die *Vollkommenheit des Begriffs*, und auf die *Vollkommenheit der Anſchauung.*

Vollkommenheit des Begriffes nennen wir *logiſche Vollkommenheit*, und *Vollkommenheit der Anſchauung äſthetiſche Vollkommenheit*, auch *ſinnliche Vollkommenheit.*

Eigentlich gehört nur die erstere in die reine Logik, da diese es bloss mit den Gesetzen des Denkens, und nicht des Anschauens zu thun hat; wir nehmen aber doch die letztere mit, um durch die Nebeneinanderstellung beyder grösseren Deutlichkeit zu bewirken.

Logische Vollkommenheit der Erkenntniss ist der Zweck des Philosophen; *ästhetische* der Zweck des Redners und Dichters.

Von beyden Vollkommenheiten der Erkenntniss ist zu merken, und zwar zuerst von der *ästhetischen*.

1) Die *ästhetische* Vollkommenheit entspricht den Gesetzen der Sinnlichkeit, d. i. die Vorstellung stimmet mit dem vorstellenden Subjekte überein. Daher:
2) finden bey derselben keine objektiv und allgemein gültigen Gesetze statt, in Beziehung auf welche sie sich a priori auf eine für alle denkende Wesen allgemein geltende Weise beurtheilen liesse. Sie ist bloss *subjektivisch.*
3) Doch aber ist eine ästhetische Vollkommenheit der Erkenntniss möglich, die für die ganze Menschheit *subjektive* Gültigkeit hat, weil die Sinnlichkeit aller Menschen doch darinn übereinkömmt, dass sie das *Schön* nennen müssen, was den Sinnen in der Anschauung gefällt. Ihr liegt also Schönheit zum Grunde.

In Ansehung der *logischen Vollkommenheit:*

1) Sie beruhet auf der Uebereinstimmung der Erkenntniss mit ihrem Objekte. Sie hat daher
2) allgemeine objektiv gültige Gesetze, nachdenen sie a priori beurtheilet werden kann; denn

ſie hängt vom Verſtande ab, der nach nothwendigen und allgemeinen Geſetzen verfährt. Sie iſt objektiviſch, und hat alſo

3) *Wahrheit* zum Grunde.

4) Da es Erkenntniſſe giebt, in denen keine ſinnliche Anſchauung vorkommt, die bloſs Gedanken, Ideen, Begriffe reiner Art ſind, die nichts Sinnliches in ſich faſſen, ſo kann man nicht ſagen, daſs jede Erkenntniſs ohne Unterſchied auch *äſthetiſch* vollkommen ſeyn könne. Solche Erkenntniſſe laſſen nur logiſche Vollkommenheit zu. Dergleichen ſind z. B. die metaphyſiſchen Erkenntniſſe von Urſache, Kraft, Subſtanz, Accidenz, u. ſ. w.

§. 33.

Das Schöne und Angenehme.

Man muſs das *Schöne* und *Angenehme* unterſcheiden:

Schön iſt das, was ohne Begriff und Reitz als Gegenſtand eines nothwendigen Wohlgefallens von Jedermann erkennet wird. Es iſt dieſes die *eigentliche, ſelbſtſtändige*, die *weſentliche Schönheit.* Sie iſt eine Anſchauung, die ihrer Form wegen gefällt, und zwar Jedermann gefallen muſs. So gefällt Einheit im Mannigfaltigen Jedermann, der ſie nur wahrnimmt.

Das *Angenehme* iſt eine gefallende Empfindung durch Reitz oder Rührung. So z. B. war die Frucht, welche die erſten Aeltern reitzte, das Geboth, nicht von derſelben zu eſſen, zu überſchreiten, ihnen *angenehm.* Oder auch: *Angenehm* iſt das, was uns Vergnügen verſchafft, was vermittelſt der Empfindung

aus blofs fukjektiven Urfachen, die nur für den Sinn diefes oder jenes Menfchen gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, für Jederman gilt, auf den Willen Einflufs hat. *Bey* dem *Angenehmen* kommt es auf die individuelle Befchaffenheit, Reitzbarkeit, Empfindlichkeit der Organe, auf jedem Individuum eigenthümliche Vorftellungen in der Seele an, und eben darum kann es gefchehen, und gefchieht alle Tage, dafs *Alexis* etwas angenehm, gefallend findet, was *Orgillen* unangenehm, mifsfallend ift. Die gebildete Dame zerfliefst bey den fchmelzenden Tönen der Harmonika; die Dirne des Dorfes gähnet dabey, und wird entzückt, als bald fie den Dudelfack hört. Dem gefallen *Ifflands* Meifterftücke und jenem die Harlekinaden des Kreuzertheaters.

Was *eigentlich fchön ift*, gefällt allgemein. Das *Angenehme* ift der Grund eines bloffen Privatwohlgefallens.

Das *eigentlich Schöne* beziehet fich nur auf die Form unferer Empfindungen; das Angenehme auf den Stoff, die Materie derfelben, nähmlich auf den Reitz, der von dem die Empfindungen veranlaffenden Eindrucke herrühret.

§. 24.

Verhältnifs der äfthetifchen Vollkommenheit der Erkenntnifs zur logifchen.

Die äfthetifche Vollkommenheit der Erkenntnifs giebt der *logifchen* etwas Gefallendes und Anmuthiges. Sie befreyet fie von dem Vorwurfe fcholaftifcher Trockenheit, und verfchaffet fo vorgetragenen Wahrheiten und Lehren mehrere Freunde

und Anhänger. Daher die nahe Verbindung der Philosophie mit den schönen Wissenschaften.

Nicht so verhälts sich mit dem *Angenehmen*. Dieses mit logischer Vollkommenheit verbunden, verringert dieselbe; indem es den Verstand durch aufgereitzte Sinnlichkeit störet, und Empfindungen unter Begriffe bringt, welches bey dem *eigentlich Schönen*, worauf die ästhetische Vollkommenheit einer Erkenntniss gehet, nicht der Fall ist.

§. 35.

Schwierigkeit, ästhetische, und logische Vollkommenheit der Erkenntniss zu vereinigen.

Aesthetische Vollkommenheit der Erkenntniss entspricht den Gesetzen der *Sinnlichkeit*, die logischen den Gesetzen des *Verstandes*. (Log. §. 32.) Nun aber lassen sich Sinnlichkeit und Verstand nicht so leicht vereinigen; also auch nicht die gedachten beyden Vollkommenheiten. Der Verstand will belehrt, die Sinnlichkeit belebt seyn. Der Verstand liebt das Solide, die Sinnlichkeit das Oberflächliche, Tändelnde. Der Verstand verlanget nach Einsicht, die Sinnlichkeit begehrt Fasslichkeit. Der Verstand will genähret, die Sinnlichkeit amusirt seyn. Es ist also zwischen beyden etwas Widerstreitendes; daher es auch schwer hält, und mühsam ist, beyde zu übereinstimmen. — Ferner: Sollen Erkenntnisse unterrichten, so müssen sie in so fern gründlich seyn, und sollen sie zugleich unterhalten, so müssen sie schön seyn; welches beydes zu verbinden gewiss nicht Jedermanns Sache ist. Daher *Horatz* ganz richtig sagt:

Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci.

In-

Indeſſen aber iſt doch eine ſolche Vereinigung möglich, und auch ſchon wirklich zu Stande gebracht worden. Unter den Alten haben es *Plato* und *Lukrez*, und unter den Neuen und Neueſten *Abt*, *Hemſterhuis*, *Herder*, *Mendelsſohn* und *Sulzer* gethan. Sie ſind Philoſophen im äſthetiſchen Gewande.

§. 36.

Vorzüge eines äſthetiſch - philoſophiſchen Vortrages. — Regeln die hier beobachtet werden müſſen.

Der Philoſoph der zugleich Aeſthetiker iſt, ſorget für das Bedürfniſs der menſchlichen Natur, die eben darum, weil ſie aus Verſtand und Sinnlichkeit beſtehet, zwey dieſen Beſtandtheilen angemeſſene Forderungen macht, ſie will nähmlich in Hinſicht auf den Verſtand belehrt, in Bezug auf die Sinnlichkeit unterhalten werden. Der philoſophiſche Vortrag, der zugleich äſthetiſch iſt, findet daher eher Aufnahme, als der trockene Schulunterricht, er mag übrigens ſo gründlich ſeyn, als er wolle. Ueberdieſs hat der äſthetiſch - philoſophiſche Vortrag noch den Vorzug der *Popularität*, oder Faſslichkeit, indem er durch die Sinne zum Verſtande gehet.

Doch aber muſs man bey Verbindung der logiſchen Vollkommenheit mit der äſthetiſchen ſehr behutſam ſeyn, und ſich ja nicht verleiten laſſen, der Schönheit und Eleganz des Ausdruckes, die Gründlichkeit aufzuopfern; ein Fehler, deſſen ſich *Rouſſeau* öfter ſchuldig macht, und dem ſelbſt unſer *Herder* nicht immer auszuweichen weiſs. Man befolge daher folgende Regeln:

1) Da die logifche Vollkommenheit der Erkenntnifs die Bafis aller übrigen Vollkommenheiten ift, indem fie auf Wahrheit gehet, fo darf fie keiner andern gänzlich nachftehen; auf keinen Fall aufgeopfert werden. Lieber weniger elegant als undeutlich. Lieber weniger Schmuck und mehr Gründlichkeit.

2) Da das *wefentliche Schöne* in der Uebereinftimmung der Erkenntnifs mit den Gefetzen der Sinnlichkeit beftehet, und fich alfo am beften mit der logifchen Vollkommenheit vereinigen läfst; fo mufs hauptfächlich darauf gefehen werden, d. h. man mufs fich beftreben, feinen Gedanken eine folche äuffere Form zu geben, dafs fie nicht individuell, fondern allgemein gefallen. Man mufs fich Beyfall fanft erzwingen durch Gründe, nicht aber durch Rührung erfchleichen.

3) Das *Angenehme*, oder *aufferwefentlich Schöne* welches durch Reitz und Rührung wirkt, kann und darf nicht anders, als mit der äufferften Vorficht mit der logifchen Vollkommenheit in Verbindung gebracht werden; denn dadurch kann überaus leicht die Aufmerkfamkeit vom Objekte auf das Subjekt, von dem, was vorgetragen wird, auf den, der es vorträgt, gezogen werden, woraus allerdings ein fehr nachtheiliger Einflufs auf die logifche Vollkommenheit der Erkenntnifs entftehet.

§. 37.

Vergleichung der logifchen und äfthetifchen Vollkommenheit der Erkenntnifs in Rückficht auf Quantität, Qualität, Relation, und Modalität.

Wir haben bisher die wefentlichen Verfchiedenheiten, die zwifchen der logifchen und äfthetifchen Vollkommenheit des Erkenntniffes vorkommen, blofs im Allgemeinen betrachtet. Nun wollen wir fie uns von mehreren befonderen Seiten noch kenntlicher machen. Wir bringen fie daher unter vier beftimmte Gefichtspunkte, oder *Kategorien*, welche find: *Quantität*, *Qualität*, *Relation* und *Modalität*.

In Anfehung der *Quantität* ift eine Erkenntnifs vollkommen, wenn fie *allgemein* ift.

Der *Qualität* nach ift fie vollkommen, wenn fie deutlich ift.

Der *Relation* nach ift fie vollkommen, wenn fie *wahr* ift.

In Hinficht auf *Modalität* ift fie vollkommen, wenn fie *gewifs* ift.

Aus diefen angegebenen Gefichtspunkten betrachtet, wird alfo mir Erkenntnifs *logifch* vollkommen feyn der *Gröſſe* oder *Quantität* nach, wenn fie objektive Allgemeinheit des Begriffes hat, d. i. auf je mehrere Gegenftände fie fich erftreckt, je mehrere Erkenntniffe aus ihr flieffen, und *äfthetifch*, je mehr Mannigfaltiges in der finnlichen Anfchauung dargeftellet wird, je wichtiger fie für das erkennende Subjekt

Der *Qualität* nach wird eine Erkenntnifs *logifch* vollkommen feyn, wenn fie objektive Deutlichkeit, d. i Deutlichkeit im Begriffe hat, und *äfthetifch* wenn die Anfchauungen deutlich find, wenn fie *Lebhaftigkeit* haben.

Der *Relation* nach wird eine Erkenntnifs *logifch* vollkommen feyn, wenn fie objektive Wahrheit hat, d. i. wenn in den Begriffen nichts mehr und nichts weniger enthalten ift, als in dem Objekte des Begriffes felbft; und *äfthetifch*, wenn fie nur fubjektive Wahrheit hat, d. i. wenn nur die Erkenntnifs mit dem erkennenden Subjekte und den Gefetzen des Sinnen-Scheins übereinftimmt, und daher nichts weiter als ein allgemeiner Schein ift.

Der *Modalität* nach wird eine Erkenntnifs *logifch* vollkommen feyn, wenn fie objektive Gewifsheit hat, d. i. wenn das Gegentheil derfelben fchlechthin unmöglich ift, und *äfthetifch*, wenn fie fubjektive Gewifsheit hat, d. i. wenn fie durch das Zeugnifs der Sinne beftättiget wird.

Sowohl bey der *logifchen* als *äfthetifchen* Vollkommenheit der Erkenntnifs, und der Vereinigung von beyden, mufs immer das *Mannigfaltige* in eine *Einheit* verbunden feyn.

Bloffe *Mannigfaltigkeit* ohne *Einheit* kann uns nie befriedigen; denn der Grund der *Einheit* ift *Wahrheit*. Daher ift auch *Wahrheit* die Hauptvollkommenheit jeder Erkenntnifs. Ein Syftem von Wahrheiten mufs *Einheit* haben, oder es ift unvollkommen.

Ein Gedicht ohne Einheit gefällt nicht.

Mannigfaltigkeit in der Anfchauung mifsfällt, wenn nicht alles auf Einheit hingeführet ift.

Zweytes Hauptſtück.

Beſondere logiſche Vollkommenheiten der Erkenntniſs.

I.

Vollkommenheit der Erkenntniſs der Quantität nach.

§. 38.

Extenſive und intenſive Gröſſe der Erkenntniſs.

Man kann, wenn die Erkenntniſs der *Gröſſe* (Quantität nach) vollkommen genannt werden ſoll, entweder auf die *extenſive* oder *intenſive Gröſſe* ſehen.

Man betrachtet eine Erkenntniſs der *extenſiven Gröſſe* nach, wenn man ſie als ein Ganzes anſieht, das mehrere Gegenſtände unter ſich begreift. So hat jemand eine vollkommene mathematiſche Erkenntniſs, wenn er alle Sätze dieſer Wiſſenſchaft inne hat.

Wir endliche Weſen, deren Verſtand nicht allumfaſſend iſt, und die wir unſere Erkenntniſſe nur

in der Zeit, d. i. fucceffiv erhalten, werden nie fagen können, dafs alle unfere Erkenntniffe fchon ganz *allgemein* find, fondern wir werden in unfern Erkenntniffen immer weiter und weiter gehen können.

Einige Erkenntniffe find freylich von der Art, dafs fie fich vollkommen erfchöpfen laffen; dahin gehört zum Beyfpiel die reine allgemeine Logik, die Metaphyfik der Natur, der Sitten, aber der gröfste Theil unferer Erkenntniffe, derer Objekte a priori durch Begriffe nicht gegeben find, wird nie vollkommene Allgemeinheit erhalten können, entweder, weil fie auf Erfahrung beruhen, die bis ins Unendliche geht, z. B. Gefchichte, Naturbefchreibung, Experimentalphyfik u. f. w, oder weil fie reine Anfchauungen betreffen, z. B. Geometrie, Arithmetik, Mechanik, u. f. w.

Siehet man bey einer Erkenntnifs darauf, in wie ferne fie den Grund zu andern Kenntniffen enthält, fo unterfuchet man ihre *intenfive Gröffe* oder *Wichtigkeit*. Eine Erkenntnifs heifst wichtig, wenn aus ihr viele andere Erkenntniffe flieffen. Da man nun diefes *Viel* nur vergleichungsweife angeben kann, fo wird man auch nur verhältnifsmäffig beftimmen können, welche Erkenntnifs wichtiger ift, als die andere. So ift die Erkenntnifs der Philofophie und der Mathematik wichtiger als die der türkifchen Sprache, und eine Gefchichte der Menfchheit wichtiger, als die Gefchichte der Wapen, und die Erkenntnifs der Verwandtfchaft adelicher Familien.

Wenn man die *intenfive Gröffe* der Erkenntnifs betrachtet, fo fieht man nicht auf die Menge und

Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, wie bey der *extensiven Grösse*, sondern auf die vielen Folgen, die daher fliessen, auf den Gehalt und die Bedeutenheit derselben; nicht auf multa, sondern auf das multum, auf die Fruchtbarkeit, auf den Reichthum der Erkenntnifs. So besassen *Aristoteles*, der beynahe über alle Gegenstände des menschlichen Wissens schrieb, *Leibnitz*, der in jeder Wissenschaft so zu sagen zu Hause war; *Haller*, an dem man den Dichter, Philosophen, Arzt, und Staatsmann, den Naturkündiger und Historiker bewundert, nicht blofs *extensive*, sondern auch *intensive* Grösse der Erkenntnifs.

Hieraus ergiebt sich, dafs eine Erkenntnifs, die *intensive Grösse* hat, schätzbarer sey, als eine Erkenntnifs, die blofs *extensiv* grofs ist. Man kann unendlich viel wissen, und doch dem nachstehen, der weniger, aber das Wenige deutlich und zusammenhängend weifs, wenn es nur von der Art ist, dafs man es ein wichtiges, der Menschheit wahrhaft nützliches Wissen nennen kann.

Indessen hat aber doch derjenige die höchste Stuffe der Vollkommenheit in Wissen erreicht, dessen Erkenntnifs *extensiv* und zugleich *intensiv grofs* ist, wie bey den genannten Männern: *Aristoteles*, *Leibnitz*, *Haller*, und noch einigen andern der Fall war.

§. 39.

Der Horizont unserer Erkenntnisse.

Wir wollen immer mehr wissen, immer unsere Erkenntnisse vermehren, alsbald wir nur den Anfang hierzu glücklich gemacht haben. Es ist dieses

eine löbliche Begierde. Aber nur unter der Bedingung ist sie löblich, wenn wir nach solchen Kenntnissen dürsten, die mit unsern Zwecken und Fähigkeiten zusammenstimmen. Dieses müssen wir wohl überlegen, und diese Ueberlegung betrifft die Bestimmung des Horizonts unserer Erkenntnisse. Wir verstehen darunter: *Die Angemessenheit der Grösse der gesammten Erkenntnisse zu den Fähigkeiten und Zwecken des Subjekts,*

Diesen *Horizont* kann man auf dreyfache Art bestimmen; nähmlich:

a) logisch;

b) ästhetisch;

c) praktisch.

Ihn *logisch* bestimmen, heisst: 1) beurtheilen, wie weit wir in unsern Erkenntnissen kommen können; 2) wie weit wir darinn gehen müssen; 3) in wie fern gewisse Erkenntnisse als Mittel zu diesen oder jenen Haupterkenntnissen als unsern Zwecken dienen. — Diese drey Punkte muss jeder vor Augen haben, der sich den Wissenschaften widmet. Er muss die Stärke seiner Fassungsfähigkeit, seines Verstandes abwägen, seine Kräfte taxiren, seine Bestimmung kennen lernen, damit er nicht unnütze Arbeit mache, sich nicht mehr aufbürde, als er zu tragen vermögend ist. *Horatz* räth:

Et versate diu, quid valeant humeri, quid ferre recusent. —

Er muss ferner dahin sehen, was er schlechterdings erlernen muss, um sich in den Besitz eines Ganzen in der Erkennlniss zu setzen, und endlich mit den Mitteln und Behelfen sich bekannt machen, die zur Erlangung und Fixirung der Haupterkenntnisse

nothwendig ſind, wie z. B. Geographie, Alterthumskunde, Heraldik, Diplomatik, im Bezug auf die *Geſchichte;* Philologie, Mathematik, Geſchichte in Bezug auf *Philoſophie.* — Bey der logiſchen Beſtimmung unſeres Erkenntniſs-Horizonts ſiehet man alſo auf das *Intereſſe des Verſtandes.*

Den *Horizont des Wiſſens äſthetiſch* beſtimmen, heiſst: ſeine Wiſſenſchaft nach dem Geſchmakke des Publikums einrichten, ſich popular machen, ſeinen Kenntniſſen Grazien zu Gefährtinnen geben. — Wir leben nicht mehr in den Zeiten der Barbarey, und des Pedantismus. Man verlangt von uns, daſs wir auch Schulkenntniſſe, abſtrakte Gelehrſamkeit in ein gefälliges Gewand zu kleiden verſtehen, und indem wir Gelehrte von Profeſſion ſind, darüber nicht vergeſſen ſollen, Menſchen für die Welt zu ſeyn, und uns ſolche Gaben beyzulegen, denen auch der Nichtgelehrte ſeinen Beyfall zollen muſs, Kenntniſſe zu ſammeln, die auch für dieſen Anziehung haben. — Bey der Beſtimmung dieſes Horizonts ſiehet man auf das *Intereſſe des Gefühls.*

Den *Horizont des Wiſſens praktiſch zu beſtimmen*, heiſst: ſeine Erkenntniſſe *pragmatiſch* machen, d. i. ſeine Aufmerkſamkeit darauf richten, daſs unſer Wiſſen zur Vervollkommenung unſeres moraliſchen Charakters beytrage, uns ſittlich gut mache. Alles Wiſſen hat keinen Werth, wenn wir dabey nicht gute Menſchen ſind. — Bey der Beſtimmung unſeres Horizonts in dieſer Rückſicht ſieht man auf das *Intereſſe des Willens.*

§. 40.

Vom logiſchen Horizont der Erkenntniſs insbeſondere.

Der *logiſche Horizont* der Erkenntniſs laſſet ſich aus einem doppelten Geſichtspunkte betrachten; entweder *objektiv* oder *ſubjektiv*.

Man betrachtet ihn *objektiv*, wenn man auf die Gegenſtände der Erkenntniſs ſieht.

Subjektiv betrachtet man ihn, wenn man auf die Art reflektirt, wie unſer Ich etwas erkennet.

Wir handeln zuerſt vom *logiſchen Horizonte* der Erkenntniſs in Anſehung der *Objekte*.

Dieſer iſt entweder *hiſtoriſch* oder *rational*.

Hiſtoriſch heiſst er, in wie fern er Kenntniſſe faſst, die bloſs empiriſch ſind; wie z. B. der Horizont des eigentlichen Hiſtoriker's.

Rational iſt er, in wie fern er Kenntniſſe enthält, deren Quelle der Verſtand iſt, z. B. der Erkenntniſs - Horizont des Philoſophen.

Da das Feld der Erfahrung von einem unermeſslichen Umfange iſt, ſo iſt auch der *hiſtoriſche Horizont der Erkenntniſs* von groſſer Ausdehnung. Eingeſchränkter iſt der *rationale*, weil der Verſtand Gränzen hat, wie weit er ohne Erfahrung gehen kann

Der *Horizont der Erkenntniſs ſubjektiv* betrachtet, iſt entweder ein *allgemeiner*, *abſoluter*, oder ein *beſonderer*, *Privat - Horizont*.

Unter dem *allgemeinen abſoluten Horizonte* verſteht man die Uebereinſtimmung der Fähigkeiten des menſchlichen Geiſtes, mit der Menge der vor ihm liegenden Vorſtellungen und Begriffe, oder die Con-

gruenz der menſchlichen Erkenntniſs mit den Grenzen der geſammten menſchlichen Vollkommenheit. Und hier iſt alſo die Frage:

„*Was kann der Menſch als Menſch überhaupt wiſſen?*"

Nur das, was Gegenſtand ſeines Bewuſstſeyns ſeyn kann, das ihm vorſtellbar und denkbar iſt. Er bemühet ſich vergebens, wenn er Dinge erkennen will, für welche ihm kein Sinn, weder innerer noch äuſserer gegeben ward. Dergleichen Dinge gehören nicht in ſeinen Horizont, und wenn er ſie dennoch auffaſſen will, ſo verlieret ſich der Verſtand in Phantome, und die Phantaſie ſchwärmt, es entſtehen Hirngeſpinnſte.

So viel will alſo die Redensart ſagen:

„*Dieſs oder jenes gehört nicht in den Horizont des menſchlichen Wiſſens; dieſs oder jenes iſt über den Horizont des Wiſſens.*"

Von dem *Privat-Horizonte* kann man ſagen, er ſey ſo verſchieden, als verſchieden die Individuen und ihre Verhältniſſe ſind. Um ihn zu beſtimmen, muſs man Rückſicht auf Alter, Geſchlecht, Stand, Lebensart, ſpezielle Erkenntniſskräfte, Zwecke und Standpunkte nehmen. So gehören andere Erkenntniſſe in den Erkenntniſs-Horizont des Knabens als des Mädchens, des Jünglings als des Mannes, andere Kenntniſſe muſs der Bauer, andere der Bürger, andere der Edelmann, andere der Beamte haben, u. ſ. w. Dieſer Horizont muſs ſtäts nach den Zwekken und Beſtimmungen des Subjektes gewürdiget werden.

§. 41.

Horizont der gesunden Vernunft und Horizont der Wissenschaft.

Endlich können wir uns noch einen *Horizont* der *gesunden Vernunft* und *einen der Wissenschaft denken.*

Der *Horizont der gesunden Vernunft* ist der Inbegriff solcher Kenntnisse, denen keine wissenschaftliche Methode zum Grunde liegt, d. i. die auf keine sicheren Prinzipien gebauet sind, wo nicht ein Begriff aus dem andern fliesst, nicht einer den andern erläutert, beståttiget, wo kein strenger Zusammenhang herrscht. So ist der Horizont des gemeinen Mannes, des Unstudirten beschaffen.

Der *Horizont der Wissenschaft* fasset Kenntnisse in sich, die methodisch erworben, regelmässig verbunden sind, und auf sicheren Prinzipien beruhen; z. B. die Kenntnisse eines wahren Gelehrten, des Philosophen.

§. 42.

Erklärung noch einiger üblichen Redensarten in Hinsicht des Horizonts der Erkenntniss.

Was wir nicht wissen dürfen, oder nicht zu wissen brauchen, liegt *ausser* unserm Horizonte. Z. B. der Bauer braucht nicht die Staatskunst zu verstehen. Es ist nicht Schuldigkeit des Philosophen die Geheimnisse der Kriegskunst zu wissen. Wenn wir sagen: diess oder jenes liegt ausser unserm Horizonte, so muss man das immer *Beziehungsweise*, relativ verstehen. Das, was *Klitander* nicht zu wissen braucht, kann dem *Theophron* Bedürfniss seyn,

je nachdem nähmlich die Umſtände und Verhältniſſe beſchaffen ſind, in denen ſich jeder befindet. Es liegt *auſſer* dem Horizonte des Ackersmannes, der Mathematik, Kenntniſſe zu beſitzen, aber nicht auſſer dem Horizonte des Offiziers. Oft liegt eine Erkenntniſs auſſer meinem Horizonte, weil ſie mein Privatzweck nicht erheiſcht, weil ſie demſelben ſo gar hinderlich ſeyn könnte. So liegt auſſer dem Horizonte des angehenden Philoſophen, z. B. das Studium der türkiſchen Sprache, ſein Privatzweck verlangt es nicht, und verlegt er ſich darauf, ſo würde er in ſeinem Fache zurück bleiben.

Wenn wir ſagen, dieſes oder jenes iſt *unter* unſerm Horizonte, ſo bedeutet dieſes nichts anders, als: Dieſes oder jenes zu Wiſſen, wäre entweder *ſchädlich* für uns, wie z. B. wenn ſich ein Geſchäftsmann um jede Stadtneuigkeit bekümmerte, oder es verdienet nicht, daſs wir uns beſtreben es zu wiſſen; z. B. die Kunſtgriffe eines Taſchenſpielers.

Aber auch hier wird die Sache nur *relativ* genommen. Was dem *Nomentanus* zu wiſſen ſchädlich ſeyn könnte, kann ja wohl dem *Kriſpin* zu Wiſſen nützlich ſeyn. Was keinen Werth für den *Cajus* hat, kann Werth für den *Titius* haben.

§. 43.

Erweiterung und Demarkation des Horizonts der Erkenntniſs.

Wir ſollen unſern Erkenntniſshorizont erweitern; aber wir dürfen auch darinn nicht zu weit gehen. Wir müſſen uns Grenzen abſtecken, an denen wir Halt machen. D. h. wir ſollen unſern Wiſſen, der Einſammlung der Kenntniſſe, eine Demarkations-

linie ziehen. Denn nicht jeder braucht und kann alles wiſſen. Jeder muſs ſich beſtimmen, was ihm nothwendig iſt. In Hinſicht auf beyde Stücke, ſowohl auf die *Erweiterung* als *Demarkation* des *Horizonts*, geben wir nachſtehende Regeln:

1) Man muſs ſeinen Horizont zwar frühzeitig beſtimmen, aber freylich doch erſt alsdann, wenn man ihn ſelbſt beſtimmen kann, welches gewöhnlich vor dem 20ten Jahre nicht ſtatt findet. Seinen Horizont aber beſtimmen heiſst: entſcheiden, welche Kenntniſſe man erwerben ſoll. Dieſes nun zu thun, dazu wird ſchon ein gewiſſer Grad von Welt- und Selbſtkenntniſs, ein gewiſſes Maaſs von Ueberlegung und Geſetztheit im Charakter erfordert. Es iſt daher nur Ausnahme von der Regel, wenn dieſe Eigenſchaften vor dem 20ten Jahre bey einem Individuum gefunden werden; insgemein erſcheinen ſie noch ſpäter, obſchon es gewiſs iſt, daſs ſie früher zugegen ſeyn könnten, wenn nur der Jüngling auf ſich ſelbſt aufmerkſamer, und weniger Sklave ſeiner Sinnlichkeit wäre.

2) Man muſs den einmal beſtimmten Horizont nicht leicht und oft verändern; denn jede Veränderung desſelben macht die Beſtimmung eines andern nothwendig, und da iſt es nur ein Wunder, wenn es am Ende nicht heiſst:

Ex omnibus aliquid, ex toto nihil.

3) Man darf den Horizont Anderer nicht nach dem ſeinigen abmeſſen, und nicht das für unnütz halten, was *gerade uns* nicht nützet. Es würde verwegen ſeyn, den Horizont Anderer beſtimmen zu wollen, weil man theils ihre Ver-

mögenheiten, Fähigkeiten, Anlagen, theils ihre Abſichten nicht genau kennet. Es giebt Menſchen, die jeden minder achten, der nicht aus der Wiſſenſchaft ſeine Hauptſache macht, der ſie ſich gewidmet haben, die den gering ſchäzzen, den jene Kenntniſſe nicht intreſſiren, welche ſie gerade für die wichtigſten halten. Dieſes iſt ſehr ungerecht; man muſs an Jedem das ſchätzen, was ihn fähig macht, in ſeiner Sphäre nützlich zu ſeyn.

4) Man muſs den Horizont weder zu ſehr ausdehnen, noch zu ſehr einſchränken; denn der zu viel wiſſen will, weiſs am Ende nichts, und der gegenſeitig von gewiſſen Dingen glaubt, daſs ſie ihn nichts angehen, betrüget ſich oft; wie wenn z. B. der Philoſoph von der Geſchichte glaubte, daſs ſie ihm entbehrlich ſey. Die Sucht alles zu wiſſen, verleitete ſchon viele zu gelehrten Thorheiten, und machte ſie lächerlich in den Augen der beſcheidenen Welt. Alles wiſſen wollen und dabey doch beſchränkt ſeyn, iſt ein offenbarer Widerſpruch.

Man wiſſe ſo viel, als man in ſeiner Lage zu wiſſen bedarf, und wiſſe es gut und gründlich. Dieſs iſt ein Grundſatz der praktiſchen Vernunft. *Vielwiſſerey* iſt abgeſchmackt, und ſehr begreiflich, daſs dem *Vielwiſſer* Gründlichkeit und Deutlichkeit mangeln müſſe. Doch folget hieraus nicht, daſs man in Einſammlung der Kenntniſſe fahrläſſig ſeyn dürfe; was wir nach Maaſsgabe unſerer Kräfte aufzunehmen, und unter unſerm Horizont zweckmäſſig, d. i. zum Behufe unſerer Beſtimmung zu bringen im Stande

ſind, das müſſen wir mit beyden Händen ergreifen, und uns zu eigen machen, wenn wir gleich den Nutzen nicht offenbar einſehen ſollten, den es entweder ſchon wirklich für uns hat, oder in Zukunft haben kann. Ich ſage, wir müſſen alles, was wir erlernen, zweckmäſſig lernen, d. h. alles auf das deutlichſte zu erkennen uns befleiſſigen; es zeiget ſich uns dann gewiſs eine Seite, von welcher ſich zu den Begriffen übergehen läſst, die bereits unſer Eigenthum ſind. Auf dieſe Art bringen wir Zuſammenhang in unſerer Erkenntniſs, und ſchaffen Ordnung und Licht im Verſtande.

5) Man ſuche den abſoluten Horizont des ganzen menſchlichen Geſchlechts der vergangenen und zukünftigen Zeit nach, — zum voraus zu beſtimmen. Eine freylich etwas ſchwere Arbeit, aber von ungemeinem Nutzen, denn daraus lernen wir die menſchlichen Fähigkeiten kennen, werden auf die Abwege aufmerkſam gemacht, auf denen ſich ſchon ſo oft der Verſtand des Menſchen verirrte, und lernen unſere Kräfte richig beurtheilen. Die Hauptfragen, die man ſich hier beantworten muſs, ſind: Wie weit erſtrecket ſich die Erkenntniſsfähigkeit des Menſchen überhaupt? Was muſs jeder Menſch als Menſch nothwendig wiſſen? Wie weit haben es hierinn die Menſchen ſchon gebracht? Auf welchem Grade von Vollkommenheit der Erkenntniſs ſtehen ſie jetzt? Welche Zukunft verſpricht die Gegenwart?

6) Man ſuche die Stelle zu beſtimmen, die unſere Wiſſenſchaft, der Vorrath unſerer Kenntniſſe

nisse im Horizonte der gesammten Erkenntniss einnimmt. — Dazu erleichtert uns den Weg die Beantwortung folgender Fragen: Wozu besitzen wir besondere Fähigkeiten und Anlagen? Sind die Kenntnisse, die wir einsammeln, diesen Fähigkeiten und Anlagen angemessen? In welchem Grade nützen wir mit unserem Wissen der Welt, in welchem können wir ihr nüzzen? Stimmt unser Wissen mit dem Genius der Zeit überein?

7) Bey Bestimmung seines besondern Horizonts selbst, prüfe man sorgfältig, zu welchem Theile des Erkenntnisses man die gröfste Fähigkeit, Neigung und Wohlgefallen habe, was in Ansehung unserer Pflichten uns obliege, zuerst zu thun; was mit den nothwendigen Pflichten nicht bestehen kann. Um ein Geschäft, es sey ein Geschäft des Erwerbs, oder der Anwendung des Erworbenen, glücklich auszuführen, ist wesentlich erforderlich, dafs man seine Kräfte kenne. Kennet man diese, so wird man auch bald finden, ob man demselben gewachsen sey, oder nicht. Oft hat jemand Wohlgefallen an etwas, wozu ihm doch die Natur die Kräfte versagt hat. Es ist diefs ein sehr täuschendes Wohlgefallen, das sich nicht auf die Kenntnifs des inneren Menschen gründet, sondern eine Folge des Umgangs, der Beobachtung an andern ist. Ein Wohlgefallen an einer Erkenntnifs, das Kräfte, Fähigkeiten, Anlagen zum Grunde hat, täuschet nicht, es ist ein Fingerzeig der Natur, welchen Weg wir einschreiten, welches Erkenntnifsfach wir wählen sollen. Fol-

gen wir diesem Fingerzeige, dann arbeiten wir nicht invita Minerva, sondern con amore, wie der Italiener sagt; alles gehet uns spielend von statten, und wir werden der Hindernisse erst dann gewahr, wenn sie schon überwunden sind. Doch daran ist noch nicht genug, dass wir zu Etwas Fähigkeiten und Wohlgefallen haben; dieses Etwas muss zugleich von der Art seyn, dass wir es auffassen können, ohne dabey höhere Pflichten zu verletzen. Diesen muss alles nachstehen, so viel Vergnügen es uns auch gewähren mag.

8) Man suche seinen Horizont immer mehr zu erweitern, als zu verengen. Von der Erweiterung desselben ist nicht zu besorgen, dass wir unter der Fülle der eingesammelten Begriffe erliegen, nicht so leicht zu befürchten, dass sich unsere Kräfte erschöpfen; denn dass diess nicht geschehe, dafür sorgen schon Selbstliebe, und der daher abgeleitete Trieb der Bequemlichkeit; wohl aber wirket die Verengung des Horizonts unseres Erkenntnisses Trägheit, Indolenz, Stumpfheit des Verstandes und Unwissenheit.

§. 44.

Unwissenheit. — Ignoriren. — Polyhistorie — und Polymathie. — Pansophie. — Philologie. — Belletrie.

Der logischen Vollkommenheit der Erkenntniss stehet in Ansehung ihres Umfangs die *Unwissenheit* entgegen.

Wir können die Unwiſſenheit aus einem *objektiven*, und einem *ſubjektiven Geſichtspunkte* betrachten.

Objektiv betrachtet ſiehet man auf das, was man nicht weiſs, und da iſt ſie entweder eine *materiale* oder *formale Unwiſſenheit*.

Die *materiale Unwiſſenheit* beſtehet in einem Mangel an hiſtoriſchen Erkenntniſſen, in einem Mangel an Factis, d. i. wir wiſſen nicht, daſs etwas iſt, geſchehen iſt, oder geſchieht.

Die *formale Unwiſſenheit* iſt Mangel an *rationalen* Erkenntniſſen, d. i. wir haben keine Gründe für unſer Wiſſen, wir ſind mit den Urſachen nicht bekannt, warum etwas iſt, geſchieht, oder geſchehen iſt.

Man ſoll zwar in keinem Fache ganz unwiſſend ſeyn, aber doch kann man das *hiſtoriſche Wiſſen* einſchränken, um ſich deſto mehr auf das *rationale* zu verlegen, oder wenn es darum eigentlich zu thun iſt, auch umgekehrt. So iſt z. B. der *Philoſoph* eigentlich kein Gedächtniſsgelehrter, ihm iſt es hauptſächlich um das *rationale* Wiſſen zu thun, welches dem *Hiſtoriker* ſchon eher nachzulaſſen iſt, der ſich eigentlich nur um Facta bekümmert.

Betrachten wir die Unwiſſenheit in *ſubjektiver* Hinſicht, ſo ſehen wir auf die Beſchränkung unſers Wiſſens, und in dieſer Betrachtung iſt ſie entweder eine *gelehrte*, *ſcientifiſche*, oder *gemeine* Unwiſſenheit.

Man iſt *gelehrt oder ſcientifiſch unwiſſend*, wenn man Gründe angeben kann, warum man Etwas nicht weiſs, wenn man die Hinderniſſe des Wiſſens einſieht, die Schranken der Erkenntniſs deut-

lich zu bestimmen vermag. Der Philosoph z. B. der es einsieht und beweiset, wie wenig man, wegen Mangel an den dazu erforderlichen Datis in Ansehung der Struktur des Goldes wissen kann, ist *kunstmässig, gelehrt, scientivisch unwissend.*

Eine solche Unwissenheit macht keine Schande, sie zu bekennen gereicht vielmehr zur Ehre. Nur Thoren wollen das Ansehen sich geben, dass sie alles wissen. So dachte *Sokrates* nicht. Der da weiss, dass er vieles nicht weiss, muss schon Wissenschaft besitzen. Diejenigen also, die sehr viele Kenntnisse inne haben, und bey alle dem doch über die Menge dessen, was sie nicht wissen, erstaunen, kann der Vorwurf der Unwissenheit nicht treffen.

Die *gemeine Unwissenheit* hingegen besteht darinn, wenn man weder weiss, dass man nichts weiss, und sich nicht darum bekümmert, ob man etwas weiss oder nicht. Unwissende dieser Gattung sind aufgeblasene Thoren, die man, wo nicht verachten, doch belachen muss.

Es giebt ferner eine *untadelhafte*, eine *erlaubte*, und eine *schändliche Unwissenheit*.

Untadelhaft (inculpabilis) ist überhaupt die Unwissenheit in Dingen, deren Erkenntniss über unsern Horizont geht. So sind wir untadelhaft unwissend in den Geheimnissen der christlichen Religion.

Erlaubt, wie wohl nur in relativem Sinne, ist die Unwissenheit, wenn sie Erkenntnisse betrifft, die zwar nicht *über*, aber doch *ausser* unserm Horizonte liegen. So ist z. B. erlaubt nicht zu wissen, wie eine Epopee verfasset werden müsse.

Schändlich (culpabilis) heisst die Unwissenheit, wenn wir Dinge nicht wissen, die zu wissen uns sehr

nöthig und auch leicht ist, z. B. wenn ein Arzt, ein Jurist nichts von Philosophie weiss. Es ist ein Unterschied zwischen *etwas nicht wissen*, und etwas *ignoriren*. *Nicht wissen* ist wirklicher Kenntnissmangel; *Ignoriren* ist es nicht, sondern heisst: *Keine Notitz von Etwas nehmen*. So nehme ich keine Notitz davon, was täglich auf der Brücke vorgehet. Oft kann man ganz gute Gründe haben, etwas zu ignoriren. Es ist gut, das zu ignoriren, dessen Kenntniss uns schädlich seyn könnte. Auch kann man Dinge ignoriren, die gar keine Beziehung auf uns haben. Ich ignorire, dass mein Bekannter, *Puskus* in einen schlimmen Handel verwickelt ist, ich weiss es wohl, aber ich stelle mich an, als wüsste ich es nicht, wenn es mir anders nicht die Pflicht gebiethet, davon Notitz zu nehmen und zu geben. Ich ignorire das Thun und Lassen des *Valerius*; es hat keine Beziehung auf mich, gehet mich nichts an. Ich ignorire diese oder jene Kenntniss, sie könnte mir in Ansehung meines Hauptzweckes hinderlich seyn, wenn ich mich mit ihr abgäbe.

Das *Abstrahiren*, nicht im logischen Sinne, ist ebenfalls vom Nichtwissen und auch vom Ignoriren verschieden. Man abstrahirt von einer Erkenntniss, wenn man die Anwendung derselben ignorirt. Geschieht dieses bey einer Erkenntniss einer Sache, die zu unserer Absicht nicht gehöret, so ist es nützlich und lobenswerth, weil ausserdem gewöhnlich Verwirrung in Begriffen, Undeutlichkeit und Entfernung vom Zwecke daraus entstehen. Man spricht z. B. von einer Begebenheit, und verliert sich in Nebensachen. In diesem Falle wird unser Vortrag dunkel, verwirrt, und der Zuhörer ermüdet. So habe ich einen

Professor der Medizin, einen sehr gelehrten Mann gekannt, der in diesen Fehler sehr oft verfiel. Er sprach von Krankheiten, die auf Schiffen gewöhnlich sind, und verlohr sich so weit, dafs er die ganze Schiffsbaukunst erklärte, und allerley Anekdoten von Matrosen und Schiffsknechten zu Markte brachte. — Der Mann hätte diese Nebensachen ignoriren, und von ihnen abstrahiren sollen, hätte nur das in seinen Vortrag aufnehmen sollen, was zur Hauptsache unumgänglich gehört. — Dieser Fehler zeiget vom Mangel an Urtheilskraft.

Polyhistorie heifst das historische Wissen ohne bestimmte Grenzen. Der *Polyhistor* sammelt unaufhörlich, raffet alles auf, was ihm vorkommt, will von allem Notitz haben, ohne dabey auf bestimmte Absicht zu sehen. Er ist eine lebendige Encyklopädie. Seine Kenntnisse durchkreuzen sich, liegen Chaotisch unter einander, er hat keine Gründe für dieselben, kein rationales Wissen. Daraus entstehen Aufblähung, unerträglicher Stolz, Arroganz, Zudringlichkeit, Grofssprecherey und Mauldrescherey.

Polymathie ist grenzenloses rationales Wissen. Man bedenke die Fülle des Wissens, den grossen Umfang der Wissenschaften, die Schranken des Verstandes, die Kürze des Lebens, und man wird leicht urtheilen können, was von Polyhistorie und Polymathie zu urtheilen sey.

Polymathie und *Polyhistorie* zusammengenommen, nennet man auch *Pansophie*. — Der Verstand übereilt sich selbst, schweifet aus, wird verächtlich.

Philologie, zum historischen Wissen gehörig, ist die Kenntnifs von den Werkzeugen und Hülfsmitteln der Gelehrsamkeit; im *engeren* Sinne eine kri-

tische Kenntniſs der Sprachen und der Bücher. Erstere heiſst *Linguiſtik*, letztere *Litteratur*. Man kann auch die *Archäologie* hieher beziehen; nähmlich die Kenntniſs des ehemaligen Zuſtandes einer gelehrten Erkenntniſs. Einen Theil der *Philologie* machen die Humaniora aus; man verſtehe darunter die Unterweiſung in dem, was zur Kultur des Geſchmakkes dient, den Muſtern der Alten gemäſs. Hieher gehören: Grammatik, Beredſamkeit, Poeſie, Beleſenheit in den klaſſiſchen Autoren.

Man kann *Philolog* ſeyn, ohne *Humaniſt* zu ſeyn, wenn man nähmlich bloſs die Werkzeuge, die Hülfsmittel der Gelehrſamkeit bey den Alten ſucht, ohne zugleich den Geſchmack nach den Muſtern derſelben zu bilden. Vollkommen iſt der *Philolog*, wenn er zugleich *Humaniſt* iſt, und von dem *Philoſophen* kann man ſagen: Omne tullit punctum, wenn er beydes in ſich vereinigt. *Garve* war ſo ein Mann, gelehrt, und von klaſſiſchem Geſchmacke. Bildet man den Geſchmack nach den Muſtern gleichzeitiger Schriftſteller, welche die Kritik als klaſſiſch anerkennt, ſo iſt man *Belletriſt*, oder bel- eſprit, *ſchöner Geiſt*. Dieſem iſt das Studium lebender Sprachen wichtig. — Er iſt kein Gelehrter; denn nur todte Sprachen heiſſen jetzt *gelehrte* Sprachen, — er iſt bloſſer *Dilletante*, der Geſchmackskenntniſſe nach der Mode beſitzt, ohne der alten zu bedürfen. Richtig kann man ihn den Affen des Humaniſten nennen.

Der *Philolog* als Philolog iſt kultivirt, beſitzt Kenntniſſe; als *Humaniſt* iſt er civiliſirt; ſeine Kenntniſſe erſcheinen im anmuthigen Gewande.

In der That schreibt *Garve, im ersten Theile seiner vermischten Aufsätze*, in dem Aufsatze: *Lob der Wissenschaften:* „Wer ohne Geschmack an den Werken der Musen gebohren ist, dem fehlen zwey Kräfte, ohne welche auch im Felde der Wissenschaften kein Mann wahrhaft gröfs, wenigstens nicht Erfinder, noch ein auf seine Zeitgenossen stark einwirkender Lehrer der Wahrheit werden kann. — Einbildungskraft und Empfindung. — Verstand und Kenntnisse, wenn sie nicht auf dieser Grundlage ruhen, und aus diesen Wurzeln Nahrung und Säfte bekommen, gleichen vertrockneten Baumstämmen, die sich zwar durch ihre Festigkeit, und durch den inneren Zusammenhang ihrer Theile aufrecht erhalten können, die aber weder Blüthen noch Früchte treiben."

§. 45.

Zwey Ausartungen des herrschenden Geschmacks in Ansehung der Wissenschaften. Mittel dagegen.

In Ansehung der Wissenschaften giebt es zwey Ausartungen des herrschenden Geschmacks: *Pedanterie* und *gelehrte Galanterie.*

Der *Pedant* treibt die Wissenschaften blofs für die Schule, und schränket sie dadurch in Rücksicht ihres Gebrauches ein. Er vernachlässiget ganz die Forderungen, welche der Genius der Jetztzeit an die Gelehrten macht, und thut stolz darauf, wenn pulveres scholastici von ihm fallen. Er citirt immer fort, spricht in Sentenzen, und schwimmt in einem Meere von Terminologien. Man versteht ihn nicht; aber das ficht ihn wenig an; er ist darum ein Stu-

dirter. Er iſt ein gelehrter Grillenfänger, der in jeder Geſellſchaft ſein Katheder aufſchlägt, und barbariſch docirt. Wenn der Pedant die trotzige Weisheitsmiene annimmt, wie die *Dunſe* alter und neuer Zeiten, ſo ſtehet ihm die Kappe mit Schellen gut zum Geſichte.

Der *Pedant* weiſs ſeine Begriffe nur mit den techniſchen Ausdrücken der Schule zu bezeichnen, und redet immer durch gelehrte Canones. —

Die *gelehrte* oder *ſcientifiſche Galanterie* hingegen behandelt die Wiſſenſchaft bloſs für den Umgang oder die Welt, und ſchränket ſie dadurch bloſs auf ihren *Inhalt* ein. Sie darf daher keine tiefen Unterſuchungen enthalten, muſs nur oberflächlich ſeyn, liebet nur das Sinnliche, will gefallen, rühren, überreden, aber nicht überzeugen; opfert einem glänzenden Vortrage die Sache ſelbſt auf.

Der *Pedant* will für *gründlich* gehalten werden; aber ſeine Gründlichkeit iſt nur *Affektation;* er iſt genau in Formalien, aber unzweckmäſſig genau.

Die *gelehrte Galanterie* geizet nur nach dem Beyfalle des Geſchmacks; ſie fragt nicht: „Iſt es wahr," ſondern: „Gefällt es?" Sie affektirt *Faſslichkeit.* — Man muſs ſowohl *Pedanterie* als *Galanterie* vermeiden; beydes iſt für den Philoſophen gleich entehrend und ſchimpflich. Die *Pedanterie* vermeidet man durch frühzeitige Beobachtung nachſtehender Regeln:

1) Man lege ſich ausgebreitete Kenntniſſe nicht nur in den Wiſſenſchaften ſelbſt, ſondern auch in Anſehung des Gebrauchs derſelben bey. Je weiter man es hierinn bringt, deſto geſchmeidi-

ger wird der Verſtand, und um ſo eher wird man derjenigen Selbſterkenntniſs fähig, daſs uns noch unendlich viel zu wiſſen übrig ſey. Dieſs macht beſcheiden, indem es den gelehrten Stolz unterdrückt, welcher gewöhnlich die Nährmutter der *Pedanterie* iſt.

2) Indem man ſich auf eine Wiſſenſchaft gründlich leget, bleibe man deſswegen in den übrigen Wiſſenſchaften nicht Fremdling.

3) Man ſchätze die Alten und ſtudire ſie, aber man vernachläſſige dabey die Neuen nicht.

4) Man halte mit dem Fortgange der Wiſſenſchaften gleichen Schritt, und kümmere ſich um jede Ereigniſs und Erſcheinung in der Litteratur ſeiner Zeit.

5) Man leſe die beſsten Werke des Witzes und des Geſchmacks jeder geſitteten Nation, und übe ſich ſelbſt in äſthetiſchen Aufſätzen.

6) Man ſuche den Umgang der feinen Welt, und ſolcher Gelehrten, die da wiſſen, daſs es der gute Ton nicht erlaubt, in Geſellſchaften den Profeſſor zu ſpielen.

Die gelehrte Galanterie wird durch Beobachtung folgender Regeln vermieden:

1) Man ſtudire die Alten, dringe in ihren Geiſt ein, und mache ſich dieſen zu eigen.

2) Man bringe ſeine Empfindung unter die Oberherrſchaft der Vernunft.

3) Man ſtrebe nach Gründlichkeit in ſeinen Erkenntniſſen, beruhige ſich nicht mit oberflächlichem Wiſſen, ſondern ſuche ſo viel möglich die letzten Gründe jeder Erkenntniſs ſich bekannt zu machen.

4) Man bearbeite seine Erkenntnisse so, dass man zuförderst durch dieselben sowohl sich als andere überzeuge, man wirke daher eher auf den Verstand, und durch diesen aufs Herz. Das Gefallen muss der Ueberzeugung nachstehen.

5) Man betrachte die schönen Wissenschaften als Mittel und bediene sich ihrer als Salz und Würze mit Mässigung.

Durch sorgfältige Beobachtung dieser Regeln, werden wir sowohl der *Pedanterie*, als der *gelehrten Galanterie* ausweichen, und unserer Gelehrsamkeit die schätzbare Eigenschaft der Popularität verschaffen, zu welcher insbesondere noch folgende Regeln führen:

1) Man lese die Alten, man verfreunde sich mit ihnen, und mache sie zu seinen beständigen Gefährten, nocturna diurnaque manu halte man sie, den Philosophen *Cicero*, die Dichter *Horaz*, *Virgil*, u. s. w. Man vernachlässige dabey die Neuern nicht, nicht die Forscher der Wahrheit *Hume*, *Schaftesbury*, die *Wielande*, *Mendelssohne*, *Sulzer* und *Garve's* u. m. a.

2) Man bemühe sich praktische Welt- und Menschenkenntniss zu erlangen, und lebe zu diesem Ende unter den Menschen, gehe mit ihnen um, durchforsche ihre Gesinnungen, beobachte ihre Handlungen, lerne ihre Temperamente, Verhältnisse, Fähigkeiten, und Neigungen kennen. Man lese einen *Chesterfield*, einen *Knigge*, einen *Siede*, *Campe* und *Claudius*.

3) Man kümmere sich um die herrschenden Neigungen, den herrschenden Geschmack, und neh-

me hierauf bey der Konstruktion seiner Erkenntnisse beständige Rücksicht.

4) Man übe sich in der Kunst, sich Jedermann, auch Ungelehrten, selbst über abstracte Begriffe verständlich zu machen.

5) Man entwerfe sich einen Plan, nach welchem man die Erkenntnisse so ordnet, wie sie am bessten zu unsern Zwecken zusammenstimmen, und zur Beförderung derselben beytragen. Alle Erkenntnisse stehen unter einander in einer gewissen Verknüpfung, und können um so populärer Andern mitgetheilt werden, wenn wir sie nach dieser Verknüpfung geordnet besitzen.

§. 46.

Rhapsodisches Wissen. — Mikrologie. — Wichtigkeit und Schwere einer Erkenntnifs. — Grübeley.

Was nun insbesondere aber die *intensive Größe der Erkenntniſs*, d. h. ihren Gehalt, oder ihre Vielgültigkeit und Wichtigkeit betrifft, so wollen wir hierüber einige Bemerkungen machen:

1) Wenn man bey dem Bestreben nach Erweiterung der Erkenntnisse nicht auf den Zusammenhang in denselben siehet, so ist unser Wissen zwar *extensiv*, aber nicht *intensiv groſs*; es ist gleichsam abgerissen, wir haben nur Bruchstücke, Fragmente. Man nennet dieses *Rhapsodien*. So giebt es Subjekte, die einige mathematische, einige philosophische oder juristische Sätze wissen, ohne übrigens diese Wissenschaft selbst zu kennen. Sie sind lebendige Real-Lexika, wo alles ohne Zusammenhang unter einander

liegt. *Z. B.* Artigkeit und Arzt, Bratwurſt und Bravour, Holland und Hollunder.

2) Eine Erkenntniſs, die aus kleinlichen Begriffen zuſammengeſetzt iſt, nicht auf ein Ganzes im Gebrauche des Verſtandes abzielt, keinen innern Werth hat, heiſst *Mikrologie;* z. B. die Unterſuchung, ob die Logik eine Kunſt oder Wiſſenſchaft ſey? Ob man *deutſch* oder *teutſch* ſchreiben ſoll?

Die Wichtigkeit einer Erkenntniſs iſt doppelt: *logiſch* und *praktiſch.*

Logiſch wichtig iſt die Erkenntniſs, wenn ſie reich an Folgen iſt, wenn daraus weiter geſchloſſen werden kann: z. B. die Sätze der Mathematik.

Praktiſch wichtig iſt die Erkenntniſs, wenn ſie insbeſondere Einfluſs auf den Willen hat; z. B. die Sätze der Moral.

Schwer iſt eine Erkenntniſs, d. i. gravis, wenn ſie viele wichtige Folgen giebt.

Grübeley iſt eine Erkenntniſs ohne wichtige Folgen, wie zum Beyſpiel: die ſcholaſtiſche Philoſophie.

II.

Logische Vollkommenheit der Erkenntniſs der Relation nach.

§. 47.

Begriff von Relation. — Verhältniſs.

Verhältniſs, relatio, iſt ein Prädikat, was einem Dinge nicht an und für ſich betrachtet zukommt, ſondern nur in ſo fern, als etwas anders geſetzt wird; z. *B.* groſs, klein, viel, wenig.

§. 48.

Von der Wahrheit überhaupt.

Die Hauptvollkommenheit der Erkenntniſs, ja die weſentliche unzertrennliche Bedingung aller Vollkommenheit derſelben, iſt die *Wahrheit*.

Wenn eine Erkenntniſs *objektiv wahr* iſt, ſo iſt ſie der Relation nach *logiſch* vollkommen. Alſo nicht *ſubjektiv*, denn da wäre ſie der Relation nach *äſthetiſch* vollkommen. Eine Erkenntniſs heiſst *objektiv* wahr, wenn ſie von Allen als wahr anerkannt wird; *ſubjektiv* wahr, wenn ſie bloſs von dem erkennenden Subjekte für wahr gehalten wird. Der Philoſoph, der logiſch vnllkommene Erkenntniſſe liefern ſoll, muſs *objektive Wahrheit* geben, er darf nur aus allgemein wahr erkannten Sätzen ſeine Folgerungen herleiten. Der Redner und Dichter hingegen kann

aus *subjektiv* wahr angenommenen Sätzen folgern; er wird dem Muhametaner aus den Koran Sätze beweisen können. Wir reden demnach nur von der *objektiven Wahrheit.*

Diese nun ist doppelt: *formale* (logische) und *materiale* (reale) Wahrheit.

Eine Erkenntniss ist *formal oder logisch wahr*, wenn sie mit den Gesetzen des Denkens übereinstimmt, *material* oder *real*, wenn sie mit den vorgestellten Gegenstande übereinstimmt.

§. 49.

Eine Erkenntniss, die keine formale Wahrheit hat, kann auch keine materiale haben.

Wenn einer Erkenntniss formale Wahrheit mangelt, so mangelt ihr auch materiale Wahrheit, weil eine Erkenntniss, die den Gesetzen des Denkens widerspricht, nicht einmahl gedacht werden, also noch weniger mit einem Gegenstand übereinstimmen kann. Wenn uns jemand erzählet, er habe einen viereckigten Zirkel gesehen, wer wird wohl über diesen Umstand Zeugen abhören wollen, um die materiale Wahrheit auszumitteln, da die Vorstellung viereckigter Zirkel, als sich selbst widersprechend, schon *logisch* nicht wahr seyn kann? Die formale oder logische Wahrheit ist also die nothwendige Bedingung der materialen Wahrheit; derselben conditio sine qua non.

§. 50.

Unterschied zwischen der formalen und materialen Wahrheit.

Aber wenn gleich die materiale Wahrheit die logische voraussetzt, so sind sie doch beyde darum nicht für einerley zu halten, denn aus dem Umstande, dass eine Erkenntniss den Gesetzen des Denkens gemäss ist, folgt nicht, dass sie auch einen ihr korrespondirenden Gegenstand habe. Die Vorstellung, dass mein Freund in Wien jetzt ausreitet, ist logisch formal wahr; aber dass sie real, material wahr ist, folgt daraus noch nicht. Da wir in der Logik von dem Inhalte des Denkens abstrahiren, sondern nur das Denken überhaupt betrachten, so ist auch nur die *formale Wahrheit* ein Gegenstand derselben, und wir werden also auch bloss die Frage zu beantworten haben.

§. 51.

Welche sind die allgemeinen Kennzeichen der formalen Wahrheit?

Die allgemeinen Kennzeichen der formalen Wahrheit sind:

1) Jede Erkenntniss, die wahr seyn soll, muss mit sich selbst übereinstimmen. Eine Erkenntniss, die sich selbst widerspricht, widersprechende Merkmale enthält, ist falsch, z. B. angefüllter leere Raum, gescheide Dummheit.

2) Eine Erkenntniss, die einen hinreichenden Grund hat, ist wahr; die keinen hinreichenden Grund hat, ist falsch. So wäre z. B. die Erkenntniss falsch: die menschliche Seele ist sterblich;

lich; denn ich habe keinen hinreichenden Grund, sie für sterblich zu halten; falsch ist die Erkenntniss, die Menschen sind von Ewigkeit da, das Menschengeschlecht ist ewig, denn es ist kein zureichender Grund da, dieses zu behaupten.

3) Von zwey widersprechenden Erkenntnissen muss die eine wahr, die andere falsch seyn; denn ein dritter Fall ist unmöglich. Man kann daher von der Wahrheit oder Falschheit des einen, auf die Falschheit oder Wahrheit des andern schliessen. Z. B. *Cajus* ist gelehrt, *Cajus* ist nicht gelehrt; die Sonne wärmt, die Sonne macht kalt. Ist *Cajus* gelehrt, so ist die Erkenntniss falsch, die das Gegentheil aussagt u. s. w. Die logische Wahrheit erkennet mithin drey Bedingungen, nähmlich:

1) Die *Abwesenheit alles Widerspruchs.*

2) Die *Begründung*, und

3) den *Grundsatz des ausschliessenden Dritten*, oder in der Schulsprache lateinischer Philosophen:

Principium contradictionis;

— — rationis sufficientis

— — exclusi medii.

Die *erste Bedingung* ist *negativ*, und berechtiget zu dem Schlusse: eine Erkenntniss, die sich widerspricht, ist falsch; aber nicht zu dem Schlusse: Eine Erkenntniss, die sich nicht widerspricht, ist allemahl wahr, denn was sich nicht widerspricht, ist bloss möglich, und was möglich ist, ist darum noch nicht wirklich. — Der Satz des Widerspruches bestimmet also nur die *logische Möglichkeit.*

Die *zweyte Bedingung* ist *positiv*, und berechtiget zu dem Schlusse vollkommen: eine Erkennt-

nifs, die zureichend begründet ift, und keine falfchen Folgen hat, ift wahr. — Der Satz des zureichenden Grundes beftimmt alfo die *logifche Wirklichkeit einer Erkenntnifs.*

Die *dritte Bedingung* beftimmt die *logifche Nothwendigkeit*, fo und nicht anders zu urtheilen.

Auffer diefen aus den oberften Gefetzen des Denkens abgeleiteten Criterien der formalen Wahrheit laffen fich auch noch andere aus dem Uebereinftimmen oder Widerfprechen der Erkenntniffe unter einander ableiten.

1) Alle Wahrheiten müffen unter einander übereinftimmend feyn; denn fonft werden fie nicht gedacht, mit andern nicht in ein Bewufstfeyn verbunden werden können. Der unter ihnen befindliche Widerfpruch würde es nicht geftatten. — Hieraus ergiebt fich: Eine Erkenntnifs, die mit *allen* Wahrheiten übereinftimmt, *keiner* widerfpricht, ift *wahr;* und eine Erkenntnifs, die einer Wahrheit widerfpricht, ift *falfch.*

Indeffen halte man nicht gleich etwas für widerfprechend, alfo *falfch*, was uns widerfprechend zu feyn fcheinet; denn es kann gefchehen, dafs man fich die Sache nicht recht vorftellet, dafs man einen Andern nicht recht verftehet, oder es ift dasjenige nicht ausgemacht, und fo völlig richtig, womit das Andere nicht beftehen kann. Man prüfe alfo die Erkenntnifs von allen ihren Seiten, man prüfe fich felbft, ob man die nöthige Einficht habe, eine Sache zu beurtheilen. Man lege fich folche bey, wenn fie mangelt, bediene fich des Verftandes Anderer, fehe nach, ob man feinen Gegenftand aus dem rechten Ge-

ſichtspunkte faſſe, frey von Leidenſchaft und Vorurtheil ſey. — Oft entſtehet der Widerſpruch aus einer einzigen Beſtimmung, man verändere dieſe Beſtimmung, und der Widerſpruch verſchwindet. Nur dann ſind wir berechtiget, etwas als falſch zu verwerfen, wenn der Widerſpruch offenbar iſt.

Hingegen geſchieht es auch oft, daſs ein wirklicher Widerſpruch ſich verbirgt, und alſo das Falſche ganz faſslich, wohl zuſammenhängend, übereinſtimmend, und gedenkbar, und mit andern Wahrheiten vereinbarlich zu ſeyn ſcheint. Man muſs daher nicht voreilig in ſeinem Urtheile ſeyn.

2) Aus der Wahrheit der Folge läſst ſich auf die Wahrheit der Erkenntniſs, aus welcher ſie folgt, als Grundes derſelben nur *negativ* ſchlieſſen, nähmlich: wenn eine falſche Folge aus einer Erkenntniſs flieſst, ſo iſt die Erkenntniſs ſelbſt falſch; denn wenn der Grund wahr wäre, müſste die Folge auch wahr ſeyn, weil die Folge durch den Grund beſtimmt wird. Aber eine wahre Folge iſt kein Kennzeichen von der Wahrheit des Grundes; denn man kann aus falſchen Gründen wahre Folgen ziehen. Die Falſchheit des Grundes beſtimmt alſo nicht die Falſchheit der Folgen, und die Wahrheit der Folgen nicht die Wahrheit des Grundes.

3) Wenn alle Folgen einer Erkenntniſs wahr ſind, ſo iſt auch die Erkenntniſs wahr; denn wäre nur etwas Falſches in der Erkenntniſs, ſo müſste auch eine falſche Folge ſich ergeben.

4) Aus der Folge läſſet ſich zwar auf einen Grund ſchlieſſen, aber nicht der Grund daraus beſtimmen. Nur aus dem Inbegriff aller Folgen allein, kann man auf einen *beſtimmten Grund* ſchlieſsen, daſs dieſer der wahre ſey.

Die erſtere Schluſsart, nach welcher die Folge nur ein negatives und indirektes Kennzeichen der Wahrheit einer Erkenntniſs ſeyn kann, heiſst in der Logik der modus tollens, oder die *apogogiſche Schluſsart;* Wenn nähmlich etwas vermittelſt der Ungereimtheit des Gegentheils erwieſen wird; z. B. um darzuthun, daſs der menſchliche Verſtand dem Irrthume unterworfen ſey, ſchlieſſe ich alſo *apogogiſch:* Wäre der Verſtand des Menſchen nicht dem Irrthume unterworfen; ſo müſste er allwiſſend ſeyn. Nun aber iſt es ungereimt, bey einem endlichen Weſen, wie der Menſch, einen unbeſchränkten Verſtand zu ſuchen. Alſo muſs der menſchliche Verſtand dem Irrthume nothwendig unterworfen ſeyn.

Bey der andern, der *poſitiven* oder *direkten* Schluſsart, die modus ponens oder die *apodiktiſche Schluſsart* genannt wird, folgert man das zu erweiſende unmittelbar aus Gründen; z. B. Allmacht iſt das Vermögen, alles was möglich iſt, wirklich zu machen. Gott muſs, da er das vollkommenſte Weſen iſt, auch allmächtig ſeyn. Alſo muſs er alles Mögliche wirklich machen können.

§. 52.

Ein allgemeines Kriterium der materialen Wahrheit giebt es nicht.

Bisher haben wir die allgemeinen Kennzeichen zu beſtimmen geſucht, an denen ſich die formale

Wahrheit erkennen läſst. Es entſtehet nun auch die Frage: Welche ſind die allgemeinen Kennzeichen der materialen Wahrheit? Wir antworten: Es giebt keine; es giebt kein allgemeines Kriterium der materialen Wahrheit, denn dieſes wäre ein ſolches, das auf alle Gegenſtände paſst. Materiale Wahrheit aber fordert Uebereinſtimmung mit einem beſtimmten Gegenſtande; alſo kann es kein allgemeines Kriterium derſelben geben.

Wenn man nun kein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit hat, noch haben kann, ſo erhellet, daſs die ſonſt gebräuchliche Erklärung der Wahrheit: Sie ſey die Uebereinſtimmung der Erkenntniſs mit dem Gegenſtande, nur einſeitig ſey. Dieſer eigentlich bloſſen Worterklärung zu Folge ſoll alſo meine Erkenntniſs, um als wahr zu gelten, mit dem Objekte übereinſtimmen. Nun kann ich aber das Objekt nur mit meiner Erkenntniſs vergleichen, *dadurch daſs ich es erkenne.* Meine Erkenntniſs ſoll ſich alſo ſelbſt beſtättigen, welches aber zur realen Wahrheit noch lange nicht hinreichend iſt. Denn da das Objekt auſſer mir, und die Erkenntniſs in mir iſt, ſo kann ich immer nur beurtheilen, ob meine Erkenntniſs vom Objekte mit meiner Erkenntniſs vom Objekte übereinſtimme; welches aber nichts anders heiſst; als: Wahr iſt, was ich als wahr erkenne, oder Wahrheit iſt Wahrheit. — Ein offenbarer Zirkel im Erklären, das was die Alten Dialele nannten.

§. 53.

Vom Gegentheile der Wahrheit.

Das Gegentheil von der Wahrheit ist die *Falschheit*, welche, so fern sie für Wahrheit gehalten wird, *Irrthum* heisst. *Irrthum* ist ein irriges Urtheil, welches den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechselt.

Woher entspringen Irrthümer?

Im *Verstande* können wir den Grund der Irrthümer nicht suchen; denn der Verstand hat seine eigenen nothwendigen Gesetze, und es ist nicht zu begreifen, wie eine Kraft von ihren eigenen, nothwendigen Gesetzen abweichen sollte. Der Verstand überhaupt kann nicht anders als Verstand wirken. Brächte er nun Irrthümer hervor, so wäre er Unverstand und doch Verstand zugleich; welches widersprechend ist. Der Grund der Irrthümer kann also nicht im Verstande liegen. Aber vielleicht liegt er in der Sinnlichkeit? Vielleicht betrügen uns die Sinne?

Obschon man ehedem dieser Meinung war, und grosse Logiker den Betrug der Sinne vertheidigten, so zeiget es sich doch, dass auch die Sinnlichkeit keinen Irrthum gebähren kann, weil es ausgemacht ist, dass die Sinne nicht urtheilen, sondern uns bloss den Stoff zum Denken geben.

Also werden die Schranken des Verstandes beschuldiget werden müssen?

Keineswegs. In diesen ist zwar die Ursache der Unwissenheit, nicht aber des Irrthums enthalten. Wo finden wir demnach den Grund des Irrthums?

Nirgend sonst, als in dem unvermerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf das Urtheil, vermöge welchem es geschieht, daſs wir im Urtheilen bloſs *subjektive* Gründe für *objektiv* halten, folglich den bloſsen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechseln. Was den Irrthum möglich macht, ist also der *Schein*, nach welchem im Urtheile das bloſs *Subjektive* mit dem *Objektiven* verwechselt wird. Diese Verwechslung bewirken aber *Unwissenheit*, *Uebereilung*, *Leidenschaften* und *mangelhafte Bezeichnung unserer Vorstellungen und Begriffe*. Man kann also auch diese als veranlassende Ursachen des Irrthums ansehen.

Unwissenheit macht, daſs uns viele Seiten an den Vorstellungen der Gegenstände entgehen, viele Dinge unbekannt bleiben, die mit der vorhandenen Erkenntniſs in Verbindung stehen, und also zu ihrer Aufhellung beytragen würden, wenn wir ein deutliches Bewuſstseyn von denselben hätten.

Uebereilung verursachet, daſs wir nicht abwarten, bis unsere Erkenntniſs vollständig wird, sondern zu vorzeitig urtheilen, noch eher als sich uns alle Merkmale derselben und Verhältnisse gegen andere Erkenntnisse darstellen.

Leidenschaften verdunkeln unsern Gesichtskreis, machen, daſs wir die Dinge anders sehen und nehmen als sie wirklich sind, bringen einseitige, oft ganze falsche Urtheile hervor. Die Leidenschaft ziehet die Aufmerksamkeit auf eine Sache dahin, wo der Eindruck herkommt, wo die Begierde hinzielt, wohin sich der Abscheu neigt. Sie übertreibet alles, stellet alles aus unrichtigen Gesichtspunkten vor, hemmet die Ueberlegung, belebet die Sinnlichkeit,

Mangelhafte Beziehung der Vorſtellungen und Begierden. Darunter verſtehen wir den Fehler, vermöge welchem unſere Vorſtellungen und Gedanken Zeichen erhalten, die ihnen gerade nicht gegeben werden ſollen, die ganz was anders bedeuten. Nothwendig muſs hieraus ein falſches irriges Urtheil entſtehen. So ſehen wir viele Worte für Synonime an, die es doch nicht ſind, ſondern eigene beſtimmte Bedeutungen haben. So ſagt man oft: *ich habe Muſſe*, für: *ich habe Zeit*; da man doch unter *Muſse* diejenige Lage des Menſchen verſtehen ſoll, in welcher es ihm frey ſtehet, ſein Gemüth mit jedem Gegenſtande zu beſchäftigen, welcher ihm vorzüglich gefällt; oft Klugheit für Liſt, oft brauchen wir Heiterkeit und Munterkeit in einem und demſelben Sinne.

§. 54.

Kein Irrthum iſt total irrig, ſondern jeder iſt partial.

Da in jedem Urtheile etwas wahres liegt, ſo giebt es auch keinen *Total-Irrthum*, ſondern jeder iſt *partial*; d. i. jedes Urtheil kann nur zum Theil irrig ſeyn; denn ſollte ein Urtheil ganz falſch ſeyn, ſo müſste man auch einen gänzlichen Widerſpruch unter den Geſetzen des Verſtandes annehmen, und das hieſſe mit andern Worten: behaupten, der Verſtand könne ſich widerſprechen, könne Verſtand und Unverſtand zugleich ſeyn, welches ungereimt wäre.

§. 55.

Regeln zur Vermeidung des Irrthums.

Der *Irrthum* ist der Feind der Wahrheit, man muſs ihn alſo von ſich fern halten, und zwar:

1) Man vermeidet den Irrthum, wenn man die allgemeine Quelle desſelben, den Schein, zu entdecken ſucht.

2) Man vergleiche ſeine eigenen Urtheile mit den Urtheilen Anderer. Sind dieſe mit den unſerigen unvereinbar, ſo haben wir ein äuſſeres Merkmal, das uns auf uns ſelbſt aufmerkſam machen muſs.

3) Man prüfe den künſtlichen Verſtand durch den gemeinen; Oft verlieret jener die Wahrheit aus dem Geſichte, da ſie klar und deutlich vor dem letztern ſtehet.

4) Man übe ſich im Selbſtdenken, traue keiner Autorität, lege alle vorgefaſste Meinung ab, ſehe auf den vorhandenen Grad von Wahrſcheinlichkeit, ſey nicht leichtgläubig, und prüfe und unterſuche alles genau.

5) Man ſetze ſich in die Stelle des Andern, und verlaſſe auf einige Zeit die Schule, zu welcher man ſich bekennet.

6) Man bemühe ſich, jederzeit mit ſich ſelbſt gleichſtimmig zu denken.

7) Man urtheile nie voreilig, man halte ſein Urtheil zurück, wenn die Wahrheit weder unmittelbarer noch mittelbarer Weiſe einleuchtet, und beſtimme jederzeit ſeine Vermuthungen nach den Graden der Wahrſcheinlichkeit.

8) Man unterfuche fein ganzes Gedankenfyftem genau, befonders feine gewöhnlichen Grundurtheile und Maximen, entwickle und führe fie bis auf die einfachften und für fich evidenten Sätze zurück. Wenn man diefes Unterfuchen ein *Zweifeln* nennen will, fo kann man fagen, *dafs man an allem zweifeln müffe.*

§. 56.

Vernünftiges Zweifeln. — Grenzen des Zweifels. — Mittel zur Beruhigung.

Man mufs nur aus Liebe zur Wahrheit zweifeln, folglich dabey allen Neigungen und Leidenfchaften entfagen, nur von der einzigen Begierde, Wahrheit zu erkennen, fich leiten laffen; das Gemüth mufs ruhig, der Geift mufs heiter feyn. In der Unterfuchung mufs man Schritt vor Schritt gehen, und der Ordnung folgen, welche die Natur des zu Unterfuchenden vorfchreibt.

Man mufs fich felbft vollkommen verftehen, und fich deutlich den Grund anzugeben wiffen, warum man etwas für wahr, übereinftimmend, oder für falfch, widerfprechend, halte. Man mufs daher bey diefem Gefchäfte den Spruch vor Augen haben: *Feftina lente!* Es ift diefs nicht die Sache einer Stunde oder eines Tages, fondern gewiffermaffen die Befchäftigung unfers ganzen Lebens, indem fie immerfort vorgenommen werden mufs, wenigftens zur Verhütung, dafs nicht unvermerkt neue Irrthümer fich einfchleichen, und einwurzeln.

So nützlich übrigens zur Auffindung der Wahrheit das zweifeln ift, fo darf es dennoch nicht zu weit gehen, es mufs da aufhören, wo hinlängliche

Gewiſsheit, oder ein hoher Schein von Wahrſcheinlichkeit eintreten.

Damit das Zweifeln nicht zur Gewohnheit werde, nehme man folgende Regeln:

1) Man halte einen Satz nicht gleich für falſch, einen Beweis nicht gleich für ungültig, wenn man die Gründlichkeit nicht einſiehet.

2) Man denke nicht, daſs das, was wir nicht einſehen, auch niemand Anderer einſehe; daſs unſer Verſtand über den Verſtand jedes anderm erhoben ſey.

3) Wenn man die Unrichtigkeit eines Satzes hat einſehen lernen, ſo werfe man damit nicht gleich die andern weg, die man um dieſes Sazzes willen bisher für wahr gehalten hat. Sie können andere Gründe für ſich haben, und richtig ſeyn.

4) Man verachte die Einſichten Anderer nicht. Oft giebt ein vernünftiger Freund das Licht, das man lange vergebens ſuchte.

5) Den um ſeinen Beyſtand in der Erkenntniſs der Wahrheit bitten, von dem alles Wiſſen herkömmt, der die Quelle der Weisheit iſt, iſt eine wichtige Regel. Der wahre Philoſoph iſt von der Beſchränktheit ſeines Verſtandes, und von der Macht der Sinnlichkeit zu ſehr überzeugt, als daſs er ſich vor dem Weſen nicht demüthigen ſollte, das höchſt weiſe iſt, und unter deſſen Regierung er ſtehet.

§. 57.

Quellen der Wahrheit. — Theorie der Glaubwürdigkeit. — Zeugnifs.

Die bisherigen Unterfuchungen fetzten uns nun in den Stand, die Quellen der Wahrheit anzugeben. Da hier die Rede von der Wahrheit überhaupt ift, fo befchäftigen wir uns auch blofs allein mit den allgemeinen Quellen derfelben. Sie find:

1) Empfindungen, die immer auf einerley Art wieder kommen, die auch bey Andern die nähmliche Befchaffenheit im Ganzen haben, wie bey uns.

2) Uebereinftimmung unferes Erkenntniffes mit fich felbft, Uebereinftimmung der Begriffe unter einander.

3) Zweifel und Unterfuchung, richtige Erfahrung, und genaue Beobachtung der Phänomene, Verfuche.

4) Das Zeugnifs Anderer; d. i. ihre fchriftliche oder mündliche Ausfage, dafs etwas gewefen, gefchehen fey, dafs fie etwas gefehen, gehöret haben, u. f. w.

Auf *Zeugniffen* beruhet die eigentliche *hiftorifche Erkenntnifs.* Es ift gewifs, dafs bey diefer Art der Erkenntnifs des Wahren und Gewiffen mehr Schwierigkeiten fich ergeben, als bey jeder andern Erkenntnifsart. Denn es ift ja möglich, dafs das Zeugnifs felbft erdichtet, untergefchoben, oder verfälfcht ift; oder dafs die Zeugen die Wahrheit nicht wiffen, felbft im Irrthume find, oder fie vorfätzlich verfchweigen, oder aus Uebereilung, Vergeffenheit, Ungefchicklichkeit, fich auszudrücken, folche ver-

fälschen. Selbst das Zeugniss kann manchmahl missverstanden werden. Aber demohngeachtet kann man bey der *historischen Erkenntniss* oft zur *Gewissheit* kommen, wenigstens zu einer Wahrscheinlichkeit gelangen, welche die Stelle der Gewissheit vertritt. Man habe nur folgende Sätze vor Augen:

1) Es ist etwas an sich glaubwürdig, wenn es unter Umständen geschehen seyn soll, unter welchen es eher zu vermuthen war, als sein Gegentheil. Man erzählet mir, z. B. dass der junge, leichtsinnige, wollüstige *Cajus*, der nun krank darnieder liegt, sich diese Krankheit durch Ausschweifungen zugezogen habe. — Diess ist an sich glaubwürdig, seine Jugend, Leichtsinn und Wollüstigkeit sind die Umstände, die so was eher, als das Gegentheil, vermuthen lassen.

2) Was an sich unmöglich, absolut unmöglich ist, kann schlechthin; was hypothetisch, unter gewissen Umständen unmöglich ist, kann unter diesen Umständen nicht geschehen seyn, und also nicht durch Zeugnisse glaubwürdig gemacht werden. Z. B. kein Zeugniss kann mir es glaubbar machen, dass Sempronius die Quadratur des Zirkels erfunden habe; denn diess ist absolut unmöglich. Nie werde ich glauben, dass Wasser im Sommer bey heisser Sonnenhitze derselben ausgesetzt, zu Eis geworden sey.

3) Ordentlicher Weise sagen die Menschen die Wahrheit. Wenige ausgenommen, die aus Gewohnheit oder Unbedachtsamkeit die Unwahrheit sagen. Gewöhnlich geschieht dieses nur um eines Vortheils willen. Aber dass jemand, der bey gesunder Vernunft ist, mit Vorsatz und

Vorbedacht Unwahrheiten behaupte, von denen er nicht nur keinen Vortheil, sondern Schaden zu erwarten hat, ist wider alle Erfahrung.

4) Es ist wider die Erfahrung, und an sich nicht denkbar, daſs sehr viele Menschen, ohne es miteinander abgeredet zu haben, einstimmig einerley Unwahrheit bezeugen sollten. Und noch weit mehr, daſs Menschen von verschiedenen Gemüthseigenschaften und verschiedenem Interesse zur Bezeugung der Unwahrheit sich vereinigen sollten.

5) Eine Sache, die ein Mensch genau zu beobachten bemühet ist, und deren Beobachtung nicht über die Kräfte gieng, die er damahls hatte, beobachtete er richtig.

6) Es ist ganz ungewöhnlich und wider den Lauf der natürlichen Dinge, daſs viele Menschen in einer Sache, deren richtige Erkenntniſs nur gemeine Kräfte erfordert, den nähmlichen Irrthum begehen sollten.

Wenn demnach etwas an sich *Glaubwürdiges* von mehreren Personen, bey welchen insgesammt, weder Aufrichtigkeit noch Geschicklichkeit im Grunde bezweifelt werden kann, als so vielen unterschiedenen Zeugen erzählet wird; wenn selbst diejenigen, die ein Interesse gehabt hätten, diesen Zeugnissen zu widersprechen, und es hätten thun können, solches nicht gethan; oder nicht mit Grund gethan haben, oder wohl gar damit übereinstimmen, so wäre der *Zweifel* an einer solchen Erzählung unnatürlich und unvernünftig. Die Erkenntniſs ist unter solchen Umständen *zuverläſſig*, und man darf sagen *gewiſs*.

Was hingegen diesen Gründen abgeht, das gehet der *Gewissheit* ab.

Wenn aber auch nicht *Gewissheit* da ist, so kann doch *Wahrscheinlichkeit* in gewissen Graden da seyn. Durch die Menge der Zeugen kann das Gewicht der eigenen Glaubwürdigkeit der Sache, durch die personelle Glaubwürdigkeit der Zeugen, oder durch die individuellen Umstände des *Zeugnisses* der Abgang an der Menge ersetzt werden.

Wichtig sind noch in Hinsicht auf die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses über ein Factum folgende drey Anmerkungen:

a) Wenn Mehrere zwar etwas bezeugen, ihre Aussagen aber, wenn sie untersucht werden, auf das Zeugniss eines Einzigen sich gründen, oder wenn Verdacht da ist, dass die Mehreren es abgeredet haben, so sind die mehreren Zeugnisse nur als Eines anzusehen.

b) Das *Zeugniss der unmittelbaren Zeugen*, die, was sie aussagen, selbst gesehen haben, testes oculati, *Augenzeugen*, entscheidet eigentlich. Das *Zeugniss der mittelbaren Zeugen*, testes auriti, *Ohrenzeugen*, gilt nur bey gegründeter Voraussetzung eines glaubwürdigen unmittelbaren Zeugnisses.

c) Bey Dingen, wo es nur auf das Wollen ankömmt, kann das *Zeugniss* der *Einfältigen* wichtiger seyn, als das Zeugniss derer, die mehr Einsicht haben. Aber nicht also, wenn die Beobachtung dessen, was bezeugt wird, Einsichten oder besondere Geisteskräfte erforderte. Ueberhaupt aber muss auf Kopf und Herz, auf Geschicklichkeit und Interesse zugleich

gesehen werden, wenn die Glaubwürdigkeit eines Zeugen beurtheilt werden soll.

d) Menschen die keinen freyen Gebrauch von ihrem Verstande machen können, können auch so lange nicht als glaubwürdige Zeugen auftreten. Z. B. Kinder, Narren, Verrückte.

III.

Logische Vollkommenheit der Erkenntniss der Qualität nach.

§. 58.

Klarheit. — Begriff eines Merkmals überhaupt.

Die erste Stuffe der Vollkommenheit der Erkenntniss der Qualität nach bestehet in der *Klarheit* derselben, in der *Deutlichkeit* die zweyte. Wir handeln beyde ab; zuerst also von der *Klarheit*.

Klar sind unsere Vorstellungen, wenn wir sie von einander unterscheiden können. Wir können aber die Vorstellungen von einander nicht anders unterscheiden, als durch *Merkmale*.

Das Merkmal ist nicht die ganze Erkenntniss, sondern nur ein Theil derselben. Jedes Merkmal ist eine Vorstellung. Man muss also jedes Merkmal als eine Theil- oder Partialvorstellung einer ganzen Erkenntniss betrachten. Daher folgende allgemeine Erklärung eines *Merkmals:*

Ein

Ein Merkmal ist dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniss desselben ausmacht, oder, — welches dasselbe ist: *Eine Partialvorstellung, so fern sie als Erkenntnissgrund der ganzen Vorstellung betrachtet wird.*

Alle unsere *Begriffe* sind demnach Merkmale, und alles *Denken* ist nichts anders, als ein Vorstellen durch Merkmale. Denn ein Begriff befasset mehrere Vorstellungen; er ist also ein Aggregat von Merkmalen, und da das *Denken* in Begriffen bestehet, Begriffe aber Aggregate von Merkmalen sind, so ist alles *Denken* ein Vorstellen durch Merkmale.

§. 59.

Doppelter Gesichtspunkt eines jeden Merkmals.

Jedes Merkmal lässet sich von zwey Seiten betrachten.

Erstens: als Vorstellung an sich selbst; z. B. höchste Weisheit in dem Begriffe Gottes.

Zweytens: als Theil der ganzen Vorstellung eines Dinges, und dadurch als Erkenntnissgrund dieses Dinges selbst. *Orgill* hat z. B. eine Warze auf der Nase. Daran unterscheide ich ihn unter andern Menschen. Die Warze auf der Nase Orgills ist also ein Merkmal dieses Menschen. Stelle ich mir nun dieselbe allein vor, so betrachte ich solche als Vorstellung an sich selbst. Stelle ich mir aber Orgillen mit der Warze auf der Nase vor, so ist letztere ein Theil der ganzen Vorstellung, die ich von dem Manne habe, und da ich ihn daran erkenne, ein Erkenntnissgrund desselben.

§. 60.

Gebrauch der Merkmale als Erkenntnifsgründe betrachtet.

Alle Merkmale als Erkenntnifsgründe betrachtet, find von zweyfachem Gebrauche, nähmlich: von einem *innerlichen*, und einem *äufferlichen Gebrauche*. In fo fern uns das Merkmal die Sache felbft bekannt macht, dienet es uns als *innerer Erkenntnifsgrund*; z. B. das Bewufstfeyn unferes Ichs ift ein *innerer Erkenntnifsgrund* von dem Dafeyn der Seele. Er wird aus der Natur der Sache, aus dem Objekte felbft *abgeleitet*.

In fo fern uns die Merkmale die *Einerleyheit*, *Identität*, oder *Verfchiedenheit*, *Diverfität*, der Dinge anzeigen, dienen fie uns als *äuffere Erkenntnifsgründe*; z. B. die Merkmale, wodurch wir einen Apfelbaum von einem Birnbaum unterfcheiden. — Sie find nur durch *Vergleichung* möglich,

§. 61.

Eintheilung der Merkmale.

Die Merkmale werden eingetheilt:

1) in *analytifche* und *fynthetifche*.
2) in *coordinirte* und *fubordinirte*.
3) in *bejahende* und *verneinende*.
4) in *wichtige*, *fruchtbare*, *leere* und *unwichtige*.
5) in *zureichende* und *nothwendige*, oder *unzureichende* und *zufällige*.

Analytifche Merkmale find Theilbegriffe eines ganzen Begriffes, die ich darinn fchon mit denke, ohne doch mir ihrer klar bewufst zu feyn. So liegen z. B. in dem Begriffe Thier fchon die Partial-

begriffe oder analytische Merkmale, Organisation, Empfindung, Bewegung.

Die *synthetischen Merkmale* sind blofs Theilbegriffe des blofs möglichen ganzen Begriffes, der erst durch Zusammensetzen, *Synthesis*, werden soll: wie z. B. in allen Erfahrungsbegriffen der Fall ist.

Jedes *analytische Merkmal* ist ein Vernunftbegriff, *synthetische* können auch Erfahrungsbegriffe seyn. Der Vernunftbegriff nimmt nichts aus der Erfahrung; denn die Vernunft schöpfet aus sich selbst. Die Theilbegriffe einer Vernunfterkenntnifs müssen alle schon in der Vernunft selbst liegen, mithin müssen alle Vernunftbegriffe *analytisch* seyn.

Coordinirt heissen die Merkmale, wenn ein jedes derselben als ein unmittelbares Merkmal der Sache vorgestellet wird, z. B. die Merkmale in der Vorstellung eines Dreyecks.

Subordinirt hingegen heissen sie, wenn ein Merkmal nur vermittelst des andern an dem Dinge vorgestellt wird, z. B. die Merkmale in dem Begriffe Unendlichkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit, Nothwendigkeit Gottes.

Die Verbindung coordinirter Merkmale zum Ganzen des Begriffes heifst eigentlich ein *Aggregat*. Die Verbindung subordinirter Merkmale zum Ganzen des Begriffes heifst eine *Reihe*, Series.

Bejahende Merkmale sind solche, durch welche man erkennet, was das Ding ist, z. B. was da lebet und empfindet, ist ein Thier.

Verneinende Merkmale sind solche, die zu erkennen geben, was das Ding nicht ist; z. B. die Seele ist ein immaterielles Wesen.

Die verneinenden Merkmale dienen dazu, uns von Irrthümern abzuhalten; denn sie sagen uns, daſs diese oder jene Prädikate dem Dinge nicht zukommen. Sie sind daher unnöthig da, wo es unmöglich ist, zu irren, z. B. wenn ich sagte: das Feuer ist etwas, was nicht kalt macht. Aber nöthig sind sie, und von Wichtigkeit, in Fällen, wo sie uns von einem wichtigen Irrthume abhalten, in den wir leicht gerathen könnten. So sind z. B. in Ansehung des Begriffes eines Wesen, wie Gott, wie die menschliche Seele, die verneinenden Merkmale sehr wichtig und nöthig; denn hier sind wir schon weit gekommen, wenn wir wissen, was wir uns bey diesen Dingen nicht denken sollen.

Die *bejahenden* Merkmale machen uns eine Sache verstehen; denn sie bestimmen sie in der Reihe der Sachen, sie zeigen an, was sie ist, wodurch sie sich positiv von andern unterscheidet.

Die *verneinenden* sagen uns dagegen, was eine Sache nicht ist, und bewirken, daſs wir sie nicht miſsverstehen, und nicht in derselben irren. — Alle bejahende Merkmale kann man in verneinende verwandeln, z. B. das *bejahende* Merkmal: *Gott ist allwissend*, verwandle ich in ein *verneinendes*, wenn ich sage; *nichts ist, was Gott nicht bekannt wäre.* Oder das Wasser ist flüssig; *das Wasser ist nicht fest.* Cajus ist gelehrt; *Cajus ist nicht ungelehrt.*

Wichtige und fruchtbare Merkmale.

Ein Merkmal ist wichtig und fruchtbar, wenn es ein Erkenntniſsgrund von grossen und zahlreichen Folgen ist, theils auf seinen innern, theils auf seinen äussern Gebrauch. Z. B. der Begriff: Gott ist höchst weise, und gütig und allmächtig.

Man muſs hier die *logiſche Wichtigkeit* und *Fruchtbarkeit* von der praktiſchen — der *Nützlichkeit* und *Brauchbarkeit* unterſcheiden.

Dieſe leuchtet nicht immer ſogleich ein, es vergehen oft Jahre und zwar mehrere Jahre, ehe ſich der praktiſche Nutzen an der Erkenntniſs zeigt. Dieſes Schickſal haben die Wiſſenſchaften insgemein.

Zureichend iſt ein Merkmal, ſo fern es hinreicht, das Ding jederzeit von jedem andern Dinge zu unterſcheiden, widrigenfalls iſt es unzureichend; So iſt z. B. das ein zureichendes Merkmal, daſs jeder elaſtiſche Körper ſich bemühe, wenn er aus ſeinem gegenwärtigen Zuſtande gebracht wird, wieder in denſelben zurück zu treten. Unzureichendes Merkmal aber iſt das Bellen des Hundes; denn es unterſcheidet den Hund nicht von jedem andern Thiere.

Nothwendige Merkmale ſind diejenigen, die jederzeit bey der vorgeſtellten Sache zugegen ſeyn müſſen, wie z. B. die Merkmale in dem Begriffe der vollkommenſten Subſtanz, Unendlichkeit, Unabhängigkeit u. ſ. w. Dergleichen Merkmale heiſſen auch *weſentliche*, und ſind den *auſſerweſentlichen oder zufälligen* entgegengeſetzt.

Zufällige oder auſſerweſentliche Merkmale ſind, die von dem Begriffe des Dinges getrennet werden können. Es iſt z. B. ein Merkmal des Feuers, daſs es gewiſſe Körper ſchmelze; aber es iſt ein zufälliges Merkmal, denn ich kann die Vorſtellung vom Feuer haben, ohne daſs ich an die Schmelzkraft desſelben denken muſs.

§. 62.

Unterſchied unter den nothwendigen Merkmalen.

Einige der nothwendigen Merkmale kommen dem Dinge zu, als Gründe anderer Merkmale von einer und derſelben Sache, und dieſe heiſſen *primitive* oder *conſtituitive Merkmale* (notæ conſtituitivæ eſſentiales in ſenſu ſtrictiſſimo) z. B. das Merkmal Bewuſstſeyn im Begriffe der Seele; es laſſen ſich nähmlich daraus andere Merkmale dieſer Subſtanz erkennen, als Empfindung, Gedächtniſs, Einbildungskraft, u. ſ. w. Sie gehören unmittelbar zum Weſen des Dinges. Andere kommen dem Dinge zu nur als *Folgen* von anderen Merkmalen, und heiſſen *Attribute* (confectaria rationata) und gehören zwar auch zum Weſen des Dinges, aber nur, ſo fern ſie aus jenen weſentlichen Stücken oder Merkmalen desſelben abgeleitet werden müſſen; wie z. B. die drey Winkel im Begriffe eines Triangels aus den drey Seiten.

§. 63.

Unterſchied unter den auſſerweſentlichen Merkmalen.

Auch dieſe ſind von zweyfacher Art. Sie betreffen entweder die *inneren Beſtimmungen eines Dinges*, modos, oder deſſen äuſſeren Verhältniſſe, relationes, z. B. *Frömmigkeit* iſt ein Merkmal, das eine innere Beſtimmung bezeichnet (modum,) *Gröſse* ein Merkmal, das ein äuſſeres Verhältniſs (relationem) zu erkennen giebt.

§. 64.

Logiſches Weſen eines Dinges. — Unterſchied desſelben vom Realweſen.

Der Inbegriff der primitiven oder conſtituitiven Merkmale eines Dinges iſt das logiſche Weſen (eſſentia logica) desſelben.

Man muſs es vom *Realweſen* unterſcheiden; dieſes beſteht nicht in der Vorſtellung der Merkmale, die ein Ding in der Anſchauung hat, ſondern beziehet ſich unmittelbar auf das Ding an ſich; iſt ein Inbegriff derjenigen Merkmale, die dem Dinge, ohne daſs es vorgeſtellet wird, an ſich zukommen. Ueber dieſes *Weſen* wird in der *Metaphyſik* näher gehandelt. In der *Logik* kann nur die Rede vom logiſchen Weſen der Dinge ſeyn, weil ſie von allem Inhalte des Erkenntniſſes, folglich auch von der Sache ſelbſt abſtrahirt.

§. 65.

Das logiſche Weſen der Dinge kennen wir, nicht aber das Realweſen.

Das *logiſche Weſen* der Dinge können wir leicht einſehen; denn dazu gehört weiter nichts, als die Erkenntniſſe aller der Merkmale, in Anſehung deren ein Objekt durch ſeinen Begriff beſtimmet, d. i. von jedem andern Dinge unterſchieden wird. Z. B. der Begriff: der Menſch iſt ein organiſches, empfindendes, ſich willkührlich bewegendes und denkendes Ding, iſt ein ſeinen Gegenſtand hinlänglich beſtimmender Begriff, und giebt daher das logiſche Weſen des Menſchen an. Er enthält alle die Merkmale, die erforderlich ſind, um beſtimmt anzugeben, was

wir uns unter dem Ausdrucke „Mensch" für ein Objekt denken sollen, er hat alle die Merkmale die ad conceptum rei gehören; dagegen zu dem *Realwesen* eines Dinges die Erkenntniss derjenigen Merkmale erfordert wird, von denen alles, was zu dem Daseyn desselben gehört, als Bestimmungsgründen abhängt, die dem Dinge an sich, von einem vorstellenden Subjekte abgesehen, zukommen, die ad esse rei gehören. Und wo ist der Verstand unter dem Monde, der sich einer solchen Erkenntniss rühmen kann? Denn da jedem Dinge irgend eine mögliche Anschauung entsprechen muss, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar die Dinge an sich anschauete; von einem solchen Verstande aber haben wir, wenn wir den Verstand Gottes ausnehmen, nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den Dingen, auf die er gehen soll. Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist, glücklich der, dem sie die äussere Schale weisst.

§. 66.

Deutlichkeit, die zweyte Stuffe der logischen Vollkommenheit der Erkenntniss der Qualität nach.

Wir kommen zur zweyten Stuffe der Vollkommenheit der Erkenntniss der *Qualität* nach, welche die *Deutlichkeit* ist. Die Deutlichkeit bestehet in der Klarheit der Merkmale; d. h. die Partialvorstellungen einer ganzen Vorstellung sind klar. Wenn ich z. B. die Vorstellung von einem Hause habe, und mir zugleich klar die Theile desselben, als die Bedachung, die Fenster, die Thüren, die Gemächer

vorſtellen kann, ſo habe ich eine deutliche Vorſtellung von dieſem Hauſe.

§. 67.

Logiſche und äſthetiſche Deutlichkeit.

Wir müſſen hier zuvörderſt die *logiſche Deutlichkeit* überhaupt von der *äſthetiſchen* unterſcheiden.

Die *logiſche Deutlichkeit* beſtehet in der *objektiven* Klarheit der Partialvorſtellungen oder Merkmale einer ganzen Vorſtellung.

Die *äſthetiſche* beruhet auf der *ſubjektiven* Klarheit dieſer Merkmale.

Objektiv ſind aber die Merkmale *klar*, wenn ſie von der Art ſind, daſs ſie bloſs der Verſtand auffindet, daher auch dieſe Klarheit — Klarheit durch Begriffe iſt, z. B. die Merkmale im Begriffe Gottes.

Subjektiv ſind die Merkmale *klar*, wenn ſie durch die Erfahrung gegeben, ſinnlich wahrgenommen, mithin durch Anſchauung erkannt werden. Man erzielet dieſe Klarheit durch Beyſpiele. Sie giebt der Erkenntniſs *Lebhaftigkeit*, und *Verſtändlichkeit* oder *Popularität*, ohne ihr deſswegen *Deutlichkeit* zu geben, denn *verſtändlich* kann vieles ſeyn, was doch nicht deutlich iſt. So iſt es z. B. verſtändlich, wenn man ſagt: Die Verwandlung der Raupe in einen Schmetterling iſt ein Bild von der Unſterblichkeit der Seele; aber doch iſt noch nicht dadurch der Begriff der Unſterblichkeit deutlich gemacht. Es kann auch vieles *deutlich* ſeyn, ohne *verſtändlich* zu ſeyn, Z. B, Schönheit iſt Einheit im

Mannigfaltigen. Der Begriff iſt *deutlich*, aber iſt er auch ſogleich jedem *verſtändlich?*

Die *objektive Deutlichkeit* verurſachet öfter *ſubjektive Dunkelheit.* Z. B. die abſtrakten Begriffe: Subſtanz, Accidenz, indem ſie ſich über die Anſchauung erhebt, und die Sinnlichkeit ganz hinter ſich läſst. So wird auch oft die *äſthetiſche Deutlichkeit*, die in Gleichniſſen und Beyſpielen beſteht, der *logiſchen Deutlichkeit* ſchädlich, wie das der Fall bey philoſophiſchen Schriftſtellern iſt, die der Eleganz des Ausdruckes die Sache ſelbſt aufopfern. Sie wollen den Sinnen ſchmeicheln, und werden dem Verſtande unverſtändlich.

§. 68.

Helligkeit der Erkenntniſs.

In der Verbindung der *äſthetiſchen* oder *populären* mit der *logiſchen* oder *ſcholaſtiſchen* Deutlichkeit beſtehet die *Helligkeit*, Luciditas, der Erkenntniſs, und man denket ſich immer unter einen *hellen Kopfe* das Talent einer lichtvollen, der Faſſungskraft des *gemeinen Verſtandes* angemeſſenen Darſtellung abſtrakter und gründlicher Erkenntniſſe.

§. 69.

Logiſche Deutlichkeit der Erkenntniſs, wenn ſie vollſtändig heiſst. Eintheilung derſelben.

Die *logiſche Deutlichkeit* der Erkenntniſs iſt vollſtändig, ſo fern *alle* Merkmale, die zuſammengenommen den ganzen Begriff ausmachen, bis zur Klarheit gekommen ſind.

Eingetheilt wird ſie in die *extenſive* und *intenſive Deutlichkeit.*

Extensiv ist sie, wenn der vollständig deutliche Begriff (notio completa) in Ansehung aller seiner coordinirten Merkmale (Log. §. 61.) deutlich ist. Und dann heisst ein solcher Begriff insbesondere ein *ausführlicher* Begriff.

Intensiv ist sie, wenn der vollständig deutliche Begriff in Ansehung aller subordinirten Merkmale (Log. §. 61.) deutlich ist, und heisst diese Deutlichkeit sodann *Profundität*. Hieraus ergiebt sich, was man unter den Benennungen *ausführliche und profunde Gelehrsamkeit* zu verstehen habe.

§. 70.

Präcision oder Abgemessenheit einer Erkenntniss.

Die *extensive Grösse der Deutlichkeit*, so fern sie nur diejenigen Merkmale in sich fasst, die zur totalen Erkenntniss eines Gegenstandes gehören, das Unnöthige aber ausschliesst, heisst *Präcision* oder *Abgemessenheit*. So ist z. B. der Begriff: was lebet und empfindet, ist ein Thier; ein präciser, abgemessener Begriff.

§. 71.

Eintheilung der Deutlichkeit in Hinsicht auf die Art, wie Begriffe deutlich geworden sind.

Siehet man bey der Deutlichkeit der Begriffe auf die Art, wie sie deutlich geworden sind, so theilet man sie in die *analytische* und *synthetische Deutlichkeit*.

Ist mir der Begriff vorher gegeben, und suche ich die in ihm enthaltene Merkmale auf, so heisst die Deutlichkeit, die dadurch hervorgebracht wird, *ana-*

lytiſche Deutlichkeit. Ich habe z. B. den Begriff Charakter, und ich will ihn deutlich machen, ſo ſehe ich, unter welchen Umſtänden ich jemand Charakter beylege, und da findet ſich denn, daſs dieſs nur geſchieht, wenn die Regeln des Handelns, die er ſich vorſchreibt, daurend und nicht wandelbar ſind; ich ſehe alſo, Charakter iſt handeln nach unwandelbaren Maximen. Der Begriff Charakter iſt nunmehr deutlich, in ſo fern ich aber ihn um ihn deutlich zu machen, auflöſen muſs, heiſst er *analytiſch deutlich*. *Synthetiſch* hingegen wird ein Begriff deutlich, wenn er mit den Merkmalen zugleich gegeben wird; z. B. ich ſage: Ich will unter transcendenter Vorſtellung diejenige verſtehen, die über alle Erfahrung hinaus liegt, derer Gegenſtand in keiner Erfahrung gegeben werden kann, ſo iſt dieſer Begriff *ſynthetiſch* deutlich. Der Mathematiker ſagt: Ich nenne einen *Ausſchnitt* den Theil des Zirkels, der von zwey Halbmeſſern und einem Bogen begrenzt wird; hier wird der Begriff mit den Merkmalen zugleich gegeben. Da es alſo eine doppelte Art, Begriffe deutlich zu machen, giebt, ſo iſt es offenbar, daſs die *Logiker* aus der *wolfiſchen Schule* geirret haben, wenn ſie behaupteten, daſs alle Deutlichmachung der Erkenntniſs in der bloſſen Zergliederung, Analyſis, derſelben beſtehe. Durch die *Analyſis* werden nur diejenigen Merkmale eines gegebenen Begriffs deutlich, die ſchon in demſelben mitgedacht werden; keineswegs aber jene, die zum Begriff erſt hinzukommen, als Theile nähmlich des ganzen möglichen Begriffs; denn *Analiſiren* heiſst: in Theile zerlegen, die Theile ſind demnach ſchon vorhanden, ſind ſchon gegeben.

Der Begriff gewinnet durch die *Analyſis* im Inhalte nichts, bloſs ſeine *Form* wird verändert; indem ich das, was in dem gegebenen Begriff ſchon enthalten iſt, unterſcheide, mit klärerem Bewuſstſeyn kennen lerne. Der Begriff wird bloſs illuminirt, und bleibt der vorige, ſo wie eine Landkarte, Landkarte bleibt, ungeachtet man verſchiedene Farben auf ſelbe aufträgt; dieſe machen, daſs man nur die Gegenden beſſer unterſcheidet, die auf derſelben angezeigt ſind.

Wenn ich *analytiſch* verfahre, gehe ich vom Ganzen aus, um zu den Theilen zu kommen, die dieſes Ganze ausmachen, von einem gegebenen ganzen Begriffe zu ſeinen Theilbegriffen. Der Begriff iſt ſchon da, er wird nicht gemacht, bloſs aufgelöſst, zergliedert.

Wenn ich *ſynthetiſch* verfahre, fange ich von den Theilen an, um zum Ganzen zu kommen, von Theilbegriffen, um einen Totalbegriff zu erhalten. Hier iſt mir der Begriff nicht gegeben, ich mache ihn erſt.

Die *ſynthetiſche Methode* erweitert den Begriff ſeinem Inhalte nach; denn ſie ſetzet ihm Merkmale hinzu, und er wird *ſynthetiſch* um ſo deutlicher, je mehr Merkmale zu ſeiner Zuſammenſetzung gebraucht werden. So iſt die ſynthetiſche Deutlichkeit des Begriffs von Gold gröſſer, wenn ich weiſs, es iſt ein gelbes Metall, es löſet ſich mit Queckſilber auf, es iſt neunzehnmahl ſchwerer als Waſſer, als wenn mir dieſs letztere Merkmal unbekannt iſt.

Auf dieſem Unterſchied der *analytiſchen* und *ſynthetiſchen* Deutlichkeit beruhen die Redensarten: *Einen Bgriff deutlich machen, und, einen deutlichen*

Begriff erzeugen. Jenes geschieht durch das Aufsuchen der Merkmale, die in der Einheit des Begriffs verbunden gedacht werden, *Analysis;* dieses durch das Zusammenfassen der Merkmale in die Einheit des Begriffs, *Synthesis.*

Des *synthetischen Verfahrens* in Deutlichmachung der Begriffe bedienet sich der Mathematiker, und auch der Naturphilosoph, nicht aber der Philosoph als *Logiker*; Denn da die Logik von allen Objekten abstrahirt, und die Synthesis die Objekte deutlich macht, so ergiebt sich, dass der Logiker von derselben keinen Gebrauch machen kann. Bloss die Analysis ist ihm angewiesen. Da aber bey dieser Methode, wenn sie zu weit getrieben wird, der Begriff am Ende selbst verschwinden kann, so müssen die Grenzen derselben sorgfältig in Acht genommen werden. Man hält mit dem Analysiren da inne, wo alles im Begriffe deutlich ist. Man kann keine *Analysis* vornehmen, wenn nicht eine *Synthesis* vorangegangen ist, und also geschieht bey der analytischen Deutlichkeit der Begriffe eigentlich nichts, als dass die in eine Einheit verbundenen Merkmale eines Begriffes ins Bewusstseyn gebracht werden. Aber man ist sich oft einer solchen vorhergegangenen Synthesis nicht unmittelbar bewusst.

Wir sagten, die *Synthesis* setze den Begriff zusammen, sie gebe Theile zum Entstehen des ganzen möglichen Begriffs her. Woher nimmt sie nun diese Theile? Aus dem Begriffe selbst nicht, denn da hörte sie auf, *Synthesis* zu seyn; sie wäre *Analysis.* Sie muss also aus dem Objekte des Begriffes selbst schöpfen; z. B. die Merkmale Flüssigkeit, Sichtbarmachung anderer Körper, Erwärmung, geringere

Schwere als die Schwere der Luft, u. ſ. w. Alle dieſe Merkmale müſſen aus den Wirkungen des Objekts erſt genommen und zuſammengeſetzt werden, um den Begriff: *Feuer* zu erzeugen.

§. 72.

Grade der Erkenntniſs in Beziehung auf den objektiven Gehalt derſelben.

In Anſehung des objektiven Gehalts, d. i. in Beziehung auf die Gegenſtände hat unſere Erkenntniſs *ſieben Grade*, nach denen ſich ihre aufſteigende Vollkommenheit in Hinſicht der Deutlichkeit beſtimmen läſst; es ſind folgende:

1) *Etwas empfinden*, *fühlen*, (ſentire.) Dieſer Grad beſteht in einem dunkeln Gefühle, daſs wir verändert werden, daſs wir uns in einem andern Zuſtande befinden, als vorher. Hier wiſſen wir noch nicht, was wir uns vorſtellen. Dieſer Grad zeiget ſich bey Kindern in den erſten Tagen ihres Lebens, bey nicht geſammeltem Geiſte beym Einſchlummern, Erwachen, bey Ueberraſchung, bey Leuten, die im Denken nicht geübt ſind.

2) *Sich mit Bewuſstſeyn etwas vorſtellen*, *wahrnehmen*, (percipere.) Wir nehmen etwas wahr, wenn wir wiſſen, daſs es verſchieden von uns iſt; wenn wir unſer Ich von der Vorſtellung ſelbſt unterſcheiden. Es braucht beynahe ein Jahr, ehe das Kind zu dieſem Grade gelangt; daher es vor dieſer Zeit gewöhnlich in der dritten Perſon ſpricht. Z. B. Hänschen will eſſen, auch in unbeſtimmter Zeit, z. B. Lieschen ſchön ſeyn.

3) *Etwas kennen*; (noscere) d. h. ſich etwas in der Vergleichung mit andern Dingen vorſtellen, ſowohl der Einerleyheit, als der Verſchiedenheit nach; z. B. die Begriffe: Armuth, Reichthum, Gröſſe, Kleinheit, Gelehrſamkeit, Unwiſſenheit.

4) *Mit Bewuſstſeyn etwas kennen*, *erkennen*, (cognoſcere.) Derjenige Zuſtand des Kennens, wo Abſtraktion, Reflexion, Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt, Aeuſſerung der Urtheilskraft vorkommen. Z. B. ich weiſs, daſs die Idee, die ich jetzt habe, ſchon ein- oder mehrmale mir gegenwärtig war, daſs etwas ſo und nicht anders iſt.

5) *Etwas verſtehen* (intelligere) d. h. durch den Verſtand, oder vermöge der Begriffe etwas concipiren, nicht bloſs bey der Oberfläche ſtehen bleiben, ſondern ſich die Merkmale der Sache klar vorſtellen, den Zuſammenhang der Erkenntniſs einſehen. So ſind die Erkenntniſſe des Philoſophen, des Denkers beſchaffen.

6) *Etwas durch Vernunft erkennen*, (perſpicere) d. h. extenſive und intenſive Deutlichkeit in der Erkenntniſs haben, ſich ihren Zuſammenhang mit dem geſammten Wiſſen vorſtellen; alle ihre Verhältniſſe kennen; Bedingungen, die es wohl begreiflich machen, daſs wir bis zu dieſem Grade vielleicht nie gelangen. Nähern können wir uns demſelben allerdings, aber ihn erreichen? das iſt die Frage. So viel iſt gewiſs, daſs unſere Erkenntniſſe der Zahl nach, numeriſch, immer geringer werden, je mehr wir ſie dem Gehalte, Qualität, nach vervollkomme-

menen wollen; denn die Zeit, die wir auf das letztere verwenden, entgehet uns in Hinſicht auf das erſtere, auf die Einſammlung, und ſammeln wir häufig ein, ſo mangelt uns wieder die intenſive Erkenntniſs des Eingeſammelten.

7) *Etwas begreifen*, (comprehendere) d. h. a priori ſo viel erkennen, als zu unſerer jedesmahligen Abſicht hinreichend iſt. Etwas *durch Vernunft begreifen* und *erkennen*, iſt nicht einerley: concipiren kann man vieles, obgleich man es nicht begreifen kann, z. B. man concipirt ein perpetuum mobile, deſſen Unmöglichkeit gezeigt wird, aber man begreift es nicht. Ich concipire, daſs es einfache Subſtanzen giebt, aber ich begreife ſie nicht. Das *Feld des Verſtandes* iſt weit gröſſer, als das *Feld des Begreifens*. Der Verſtand verſtehet mehr als die Vernunft begreift. Was wir begreifen, begreifen wir nur *relative*, d. h. hinreichend zu einer gewiſſen Abſicht; aber allgemein, ſchlechthin begreifen wir gar nichts, weil wir die Dinge nicht an ſich, ſondern nur, wie ſie uns in der Anſchauung, reinen oder empiriſchen, vorkommen können, weil wir ſie nicht aus allen ihren Geſichtspunkten, ſondern nur aus einigen und gewiſſen anſehen.

IV.

Logiſche Vollkommenheit der Erkenntniſs der Modalität nach.

§. 73.

Begriff des Fürwahrhaltens.

Fürwahrhalten iſt etwas *Subjektives*. Es iſt eine Verſtandes-Modifikation, der zu Folge wir einer Erkenntniſs Wahrheit zuſchreiben, ohne uns hiebey auf das Objekt derſelben zu beziehen. Wir halten etwas für wahr, weil es uns wahr zu ſeyn ſcheint, nicht weil es an und für ſich, das iſt, objektiv wahr iſt.

§. 74.

Eintheilung des Fürwahrhaltens.

Das *Fürwahrhalten* iſt überhaupt von zweyfacher Art, ein *gewiſſes* und ein *ungewiſſes* Fürwahrhalten. Das *gewiſſe Fürwahrhalten* heiſst *Gewiſsheit* (certitudo). Es iſt mit dem Bewuſstſeyn verbunden, daſs das Gegentheil von dem unmöglich iſt, was wir als wahr anerkennen. Das *ungewiſſe Fürwahrhalten* heiſst, die *Ungewiſsheit;* nähmlich ein Fürwahrhalten mit dem Bewuſstſeyn, daſs das Gegentheil möglich ſey. Es iſt gewiſs, daſs Peter, welcher ſchläſt

jetzt nicht wache. Es ist ungewiss, ob Cajus, den ich für reich halte, doch nicht geheime Schulden habe.

§. 75.

Arten der Gewissheit überhaupt.

Die Gewissheit ist entweder *empirisch* oder *rational*. Jene gründet sich auf eigene oder fremde *Erfahrung*, diese auf die *Vernunft*. Bin ich von etwas aus eigener Erfahrung gewiss, so ist diese empirische Gewissheit eine *abgeleitete*, durch fremde eine *historische Gewissheit*. Die empirische Gewissheit ist *assertorisch*. *Empirisch* z. B. ist gewiss, dass es im Jänner in ganz Oestreich kalt ist. *Rational* ist gewiss, dass es einen Gott giebt. Die rationale Gewissheit ist *apodiktisch*. Die *empirische* Gewissheit kann auch zugleich *rational* seyn, so fern man nähmlich einen empirischen Satz aus Prinzipien a priori erkennet; z. B. alle schwere Körper gravitiren gegen den Mittelpunkt der Erde.

§. 76.

Arten der rationalen Gewissheit.

Die *rationale Gewissheit* ist wieder entweder *mathematische* oder *philosophische Gewissheit*.

Die *mathematische* ist anschaulich, intuitiv z. B. das Ganze ist grösser als der Theil. Alle rechte Winkel sind einander gleich.

Die *philosophische* ist *discursiv*, d. i. bloss durch die Vernunft denkbar, z. B. die Unsterblichkeit der Seele.

Die *mathematische Gewissheit* heisst auch *Evidenz* oder *Augenscheinlichkeit*.

§. 77.

Grundwahrheiten. — Eintheilung derſelben.

Wenn evidente Sätze, d. i. Sätze, deren Gewiſsheit ſogleich einleuchtet, gebraucht werden können, die Wahrheit mehrerer andern Sätze daraus herzuleiten, ſo heiſſen ſie Grundwahrheiten (principia.) Wir theilen ſie in *formale* und *materiale* ein:

Die *formalen* Grundwahrheiten (principia veritatis formalia) enthalten weiter nichts, als das Merkmal der Wahrheit, und können gebraucht werden, um darzuthun, daſs ein Satz wahr iſt, bey welchem dieſes Merkmal angetroffen wird. Hieher gehören der Satz des Widerſpruchs und der Satz des zureichenden Grundes.

Die *materialen* Grundwahrheiten (principia veritatis materialia) ſind evidente reichhaltige Sätze, die viele andere in ſich faſſen, welche durch Entwicklung der Begriffe daraus gefolgert werden können. Ein ſolcher Satz iſt z. B. der praktiſche Satz: „Handle ſo, daſs die Maxime deines Handelns ein allgemeines Geſetz werden könnte."

§. 78.

Von den Beweiſen und ihren Arten.

Wenn die Wahrheit Jemanden nicht einleuchtet, ſo iſt ein *Beweis* nöthig. *Beweiſe* aber ſind nichts anderes, als ſolche Zurüſtungen, deren Zweck iſt, zu bewirken, daſs andere eine ihnen vorgeſtellte Wahrheit anerkennen, oder *beweiſen* heiſst: aus objektiven Gründen etwas hinlänglich darthun. Alſo zwecket ein Beweis auf *Ueberzeugung*, auf *Wiſſen* ab. *Meinungen* und *Glauben* können nicht bewie-

ſen werden, weil ſie nicht auf *objektiven*, ſondern *ſubjektiven* Gründen beruhen. — Ein *Grund* iſt das, woraus etwas anders erkannt wird. Die *Beweiſe* ſind *zweyerley*: *Beweiſe* a priori, und *Beweiſe* a poſteriori.

Die *Beweiſe a priori* beſtehen in Gründen, die aus dem Erkenntniſs - Vermögen, d. i. aus Begriffen flieſſen.

Die *Beweiſe a poſteriori* enthalten Gründe aus der Erfahrung. Die Experimentalphyſik z. B. liefert Beweiſe a poſteriori, die reine allgemeine Logik und die Mathematik z. B. Beweiſe a priori. Wenn man das Daſeyn der Gottheit aus Erſcheinungen in der Natur, aus dem Gewitter oder aus dem Kunſtinſtinkt der Spinne u. ſ. w. darthun will, ſo verſuchet man einen Beweis a poſteriori. Will man dieſen Satz aus der Idee des allervollkommenſten Weſens ableiten, ſo verſuchet man einen Beweis a priori. — Die Beweiſe der Mathematik unterſcheiden ſich von den Beweiſen der Philoſophie dadurch, daſs ſie ihre Gründe in der reinen Anſchauung darlegen, und daher Evidenz bey ſich führen, weshalb ſie auch den Nahmen der *Demonſtrationen* erhalten. Der Mathematiker verzeichnet ſein Dreyeck im Raume, zieht Hülfslinien u. ſ. w. und trägt ſo ſeinen Beweis anſchaulich, und doch mit apodiktiſcher Gewiſsheit vor, und dieſs kann der Philoſoph, der ſeinen Begriff nicht conſtruiren kann, nicht. Daher auch ſeine Beweiſe nicht Demonſtrationen, ſondern *acroamatiſche Beweiſe* heiſſen. Die weſentlichen Stücke eines Beweiſes überhaupt ſind:

Materie und die *Form* desſelben, oder der *Beweisgrund* und die *Conſequenz*.

Die Beweiſe a priori werden wieder abgetheilet in *analytiſche und ſynthetiſche Beweiſe.*

Analytiſch iſt der a prioriſche Beweis, wenn er in der Ordnung die Gründe vorträgt, wie ſie aus der Entwicklung der Begriffe des zu erweiſenden Satzes nach und nach entſtehen, bis man zu den Sätzen kommt, die das zu Beweiſende einleuchtend machen.

Dergleichen Beweiſe liefert die Methaphyſik.

Synthetiſch iſt der a prioriſche Beweis, wenn er Begriffe hinzugiebt, die in dem Begriffe des zu erweiſenden Satzes nicht liegen. Dergleichen Beweiſe geben Mathematik und Phyſik. Beyde dieſe Beweiſe werden wieder untergetheilet:

a) in den *direkten oder apodiktiſchen;*

b) in den *indirekten oder apogogiſchen;*

c) in den *vollendeten und*

d) in den *ausführlichen Beweis.*

Direkt, apodiktiſch, auch oſtentiv iſt der Beweis, wenn er den Satz aus Gründen geradezu darthut. Dieſe Art von Beweiſen beruhet auf dem Satze des zureichenden Grundes. Wenn ich ſage: Cajus iſt ſterblich, weil er ein Menſch iſt, ſo habe ich einen direkten Beweis geführet.

Direkt apogogiſch iſt der Beweis, wenn man zeigt, daſs das Gegentheil des behaupteten Satzes nicht ſeyn kann. — Dieſe Beweiſe beruhen auf dem Prinzipe des ausſchlieſſenden Dritten, und da alles das nothwendig iſt, deſſen Gegentheil unmöglich iſt, ſo führen ſie Nothwendigkeit bey ſich. Wenn ich ſage: wenn Gott nicht ewig wäre, ſo müſsten wir einen Gott zulaſſen, der einen Anfang genommen hätte. Ein ſolcher Gott iſt aber unmöglich, alſo muſs

Gott von Ewigkeit da seyn; so habe ich einen *apogogischen* Beweis geführt. *Vollendet* ist der Beweis, sobald das zu Erweisende aus den angeführten einleuchtet.

Ausführlich ist der Beweis, wenn alle Sätze, die darinn auf einander fortführen, ausdrücklich angezeigt sind; z. B. Man siehet in der Welteinrichtung einen verständigen Plan, und stöst auf verständige Wirkungen. Vermöge dem Prinzip der Analogie, muss man von gleichen Wirkungen auf gleiche Ursachen schliessen. Also setzet die Welt eine verständige Grundursache voraus. Ein endliches Ding kann aber die Ursache seines Daseyns nicht in sich, sondern muss sie ausser sich haben. Die Welt aber ist endlich, weil sie veränderlich ist, also muss die verständige Grundursache der Welt ausser derselben seyn. Diese Grundursache ist Gott. Also existiret Gott.

§. 79.

Von der Falschheit der Beweise.

Die Beweise sind falsch:

1) Wenn etwas falsches dabey als wahr vorausgesetzet wird; z. B. der Himmel ist heute Abend roth, also wird es Morgen windig seyn. Die Voraussetzung, dass rothe Wolken Winde anzeigen, ist falsch, also auch der daher genommene Beweis.

2) Wenn falsch geschlossen wird, z. B. der Mensch ist von Natur fehlbar, also kann ihm kein Fehler zugerechnet werden.

3) Wenn etwas anderes bewiesen wird, als bewiesen werden soll, z. B. ich wollte beweisen,

der Selbſtmord ſey unzuläſſig, und führte meinen Beweis alſo: der Menſch hat ſich das Leben nicht gegeben, alſo kann er ſich ſolches auch nicht nehmen. Dieſs letztere habe ich nicht erwieſen, wohl aber mehr, und mithin was anderes, darum auch nichts, nähmlich der Menſch dürfe auch die Thiere nicht tödten, denn auch dieſen hat er das Leben nicht gegeben.

4) Wenn etwas daraus bewieſen wird, was ſelbſt noch zu erweiſen iſt. Man nennet dieſen Fehler petitionem principii. Z. B. der Menſch iſt ein mit einer vernünftigen Seele begabtes Weſen, alſo iſt der Menſch ein vernünftiges Weſen.

§. 80.

Ueberzeugung. — Ueberredung.

Ueberzeugung (convictio) iſt ein Fürwahrhalten aus Gründen, die zugleich ſubjektiv und objektiv ſind. — Ein Grund iſt *ſubjektiv*, wenn er auf der individuellen Beſchaffenheit desjenigen beruhet, bey dem er ſich findet, alſo nur für ihn gilt. *Objektiv* hingegen, wenn er aus der Sache ſelbſt genommen iſt, oder Allgemeingültigkeit hat; oder: wenn man durch völlige und deutliche Erkenntniſs gezwungen iſt, etwas für wahr oder nicht wahr anzunehmen.

Ueberredung (perſuaſio) iſt ein Führwahrhalten, das lediglich auf ſubjektiven Gründen beruhet; oder: wenn man ohne durch die deutliche Erkenntniſs untrüglicher Merkmale gezwungen, etwas für wahr oder falſch hält. So überredet man den gemeinen Mann, Geſpenſter und Hexen zu glauben, wenn man ſich dabey auf Autorität ſeiner Vorältern be-

ruft. Der Ueberredung ſtehet die Ueberzeugung entgegen. Ueberzeugung hat den Rang vor der Ueberredung. Gewiſsheit durch Ueberzeugung gewirkt, iſt unveränderlich; Fürwahrhalten durch Ueberredung hervorgebracht, kann verändert werden. Der Mathematiker und der Philoſoph müſſen überzeugen, Dichter und Redner überreden zuweilen.

§. 81.

Meinen. — Glauben. — Wiſſen.

Meinen iſt ein Fürwahrhalten, wobey ich weiſs, daſs meine Gründe weder ſubjektiv (für mich) noch objektiv (für Jedermann) gültig ſind. Ich beruhige mich einſtweilen nur mit einem gewiſſen Grade von Wahrſcheinlichkeit. So meine ich die in Europa jetzt herrſchende Aufklärung wird trotz aller angewandten Mühe, ſie auszurotten, ſich nie völlig ausrotten laſſen. Ich weiſs wohl, meine Gründe dafür ſind nicht von der Art, daſs ſie mich und alſo auch Jedermann überzeugten, allein ich habe doch mehr Gründe dafür, als dawider, daher ſage ich, ich *meine.*

Beym *Meinen* iſt unſer Urtheil *problematiſch;* es iſt noch nicht entſchieden, was wir eigentlich von der Sache halten ſollen. Was wir meinen, halten wir noch nicht für *gewiſs.* — Das *Meinen* iſt das Erſte, womit unſere Erkenntniſs gröſstentheils anfängt. Je weiter wir im Gebrauche der Vernunft vorrücken, deſtomehr verlieret es ſich, und gehet in *Wiſſen* über; denn die Vernunft verlangt ſubjektive und objektive Gründe. — *Bloſſes Meinen* findet nicht ſtatt in Wiſſenſchaften, welche Erkenntniſſe a priori enthalten. Hier muſs man entweder

wiſſen oder *nicht wiſſen;* denn Erkenntniſſe a priori ſind Vernunfterkenntniſſe, und müſſen alſo auf ſicheren Gründen ruhen. Hat man dieſe nicht, ſo hat man auch keine Vernunfterkenntniſſe, und man kann nicht ſagen, daſs man eigentlich *Wiſſenſchaft* beſitze; denn, was wäre das für eine Wiſſenſchaft, wenn ich das, was ich zu wiſſen glaubte, nicht für *gewiſs* hielte? Mathematik, Logik, Methaphyſik und Moral haben kein *Meinen*, ſondern ſie müſſen *Wiſſen*, d. h. *Gewiſsheit* in ſich faſſen. — *Meinen* greift nur Platz in *empiriſchen Wiſſenſchaften*, wo der Fall möglich iſt, daſs auch das Gegentheil bewieſen werden dürfte; wie z. B. in der Experimentalphyſik.

Glauben iſt ein Fürwahrhalten aus Gründen, die ſubjektiv (für mich) zureichend ſind, von denen ich aber zugeſtehen muſs, daſs ſie nicht objektiv (für Jedermann) Gültigkeit haben. Der ſubjektive Erkenntniſsgrund des Glaubens iſt das Bewuſstſeyn, daſs ich nicht Urſache habe, das Gegentheil von dem zu vermuthen, was ich mir nicht als widerſprechend, und in Hinſicht auf praktiſchen Gebrauch als nützlich denke.

Man nennet dieſes auch die *moraliſche Gewiſsheit.* — Der Glaube beziehet ſich demnach auf Gegenſtände, in Anſehung deren man nicht allein nichts *wiſſen*, ſondern auch nichts *meinen*, auch nicht einmahl *Wahrſcheinlichkeit* vorwenden, ſondern bloſs *moraliſch gewiſs* ſeyn kann, daſs es nicht widerſprechend iſt, ſich dergleichen Gegenſtände ſo zu denken, wie man ſie ſich denkt. — Sachen des *Glaubens* ſind daher:

1) keine Gegenstände der *empirischen* Erkenntnifs, nicht Dinge, die nur die Erfahrung lehrt; denn was diese giebt, ist objektiv, und hat einen objektiv zureichenden Erkenntnifsgrund. Dem zu Folge ist auch der sogenannte *historische Glaube* eigentlich kein Glaube; er ist empirische Erkenntnifs, die auch *Wissen* werden kann, denn es ist möglich, empirisch gewisse Sätze auch a priori zu erkennen, dafs sie gewifs sind; z. B. dafs die Republik Rom gefallen.

2) Auch sind sie keine Objekte der Vernunfterkenntnifs a priori weder der theoretischen noch der praktischen; denn jede a priorische Erkenntnifs ist *Wissen*, und was ich weifs, glaube ich nicht. Z. B. ich glaube nicht, sondern ich weifs es, dafs jede Wirkung eine Ursache haben müsse. Nur solche Sachen sind Gegenstände des *Glaubens*, die das Subjekt nach seiner Denkart annimmt, ohne sie objektiv einzusehen. Daher leidet auch der Glaube keinen Zwang. So glaubt der Schwarze nach seiner Denkart, dafs der Teufel weifs ist. Beym Glauben ist unser Urtheil *assertorisch;* was ich glaube, davon behaupte ich, dafs es für meine Erkenntnifs wahr ist.

Wissen ist ein Fürwahrhalten aus *subjektiv* und *objektiv zureichenden Gründen.* Der Mathematiker führt für den Satz: dafs in jedem Dreyecke alle drey Winkel zusammen genommen, zwey rechten Winkeln gleich sind, Gründe an, die nicht blofs für ihn, sondern für Jedermann gelten. Beym *Wissen* ist unser Urtheil *apodiktisch.*

Von *Wissen* kommt *Wissenschaft* her. Man verstehet unter Wissenschaft den Inbegriff einer Erkenntnifs als System, d. i. worinn alles zusammenhängt, eines aus dem andern folgt, eines das andere bestättiget, erläutert, aufklärt und auf ein Ganzes hinausgeht, auf einen Endzweck berechnet ist.

Es giebt *historische* und *Vernunftwissenschaften*. In beyden mufs Zusammenhang herrschen. In den *historischen Wissenschaften*, z. B. in der Weltgeschichte hangen Facta zusammen, in *Vernunftwissenschaften*, Begriffe und Sätze.

§. 82.

Ueber die Mittheilung des Meinens, Glaubens und Wissens.

Das *Meinen* läfst sich von allem am wenigsten mittheilen, und also läfst sich über Meinungen am wenigsten streiten; denn subjektiv und objektiv unzureichende Gründe, die für mich wichtig sind, können es für andere nicht seyn. Wenn ich einigen Gründen das Uebergewicht zugestehe, weil die Gegengründe sehr schwach sind, so folget daraus nicht, dafs andere ihnen auch das Uebergewicht zugestehen werden, weil es möglich ist, dafs sie noch Gegengründe haben, die mir unbekannt sind.

Der *Glaube* läfst sich zwar mittheilen, in so fern man einerley subjektive Beschaffenheit voraussetzt; allein er wird doch nicht bey allen gleiche Stärke haben.

Das *Wissen* mufs sich allgemein mittheilen lassen. Der Geometer hat nicht zu fürchten, dafs Jemand seine Gründe für den Satz: dafs in einem jeden Dreyecke alle drey Winkel zusammengenom-

men zwey rechten gleich find, nicht gültig finden werde, fobald er nur vorausfetzen kann, dafs er fie verftanden hat; und die Ueberzeugung, d. i. der Grad des Fürwahrhaltens, wird bey Allen gleich ftark feyn.

§. 83.

Chimäre, Hirngefpinnft.

Eine *Meinung*, *Muthmaffung*, die allein fubjektive Gründe, gar keine okjektiven Gründe hat, ift eine *Chimäre*, *Hirngefpinnft*; fie ift ein bloffes Spiel der Einbildungskraft, das weder Erfahrung noch Vernunft unterftützet. Sie ift die Vorftellung eines folchen Zwangs, wo felbft die Gedanken der Menfchen gefeffelt werden follten, ein *Hirngefpinnft*. Das *Eldorado* des Dichters ift eine *Chimäre*.

§. 84.

Logifche und praktifche Ueberzeugung.

Aus den bisherigen Bemerkungen über die Natur und Arten des Fürwahrhaltens können wir nun das allgemeine Refultat ziehen: dafs alle unfere Ueberzeugung entweder *logifch* oder *praktifch* fey.

Logifch find wir überzeugt, wenn wir gar keine fubjektive, fondern nur objektiv zureichende Gründe haben. Hier fagen wir: das *Objekt ift gewifs*.

Praktifch find wir überzeugt, wenn wir fubjektiv zureichende Gründe haben. Hier fagen wir: *ich bin gewifs*. Diefe Ueberzeugung ift der *moralifche Vernunftglaube*.

Anmerkung. Der *Ueberzeugung* gehet oft die *Ueberredung* vor, und vertritt nicht felten die Stelle derfelben. Die *Ueberredung* ift der *Form*

nach immer *falsch*, ob sie gleich der *Materie* nach *wahr* seyn kann; denn die Gründe, welche die Ueberredung aufnimmt, sind nur scheinbar. Dichter und Redner z. B. überreden uns, das für wahr zu halten, was sie wollen, dass wir für wahr halten sollen. Sie rühren den Zuhörer, den Leser, greifen seine Sinnlichkeit an, suchen ihn für sich zu gewinnen, und gehen auf diese Art durchs Herz zum Verstande, da hingegen der Philosoph erst den Verstand überzeugt, d. i. durch objektive und subjektive Gründe zum Beyfall nöthigt, und dann wenn er es nöthig findet, zum Herzen übergeht.

§. 85.

Hat der Wille einen Einfluss auf das Fürwahrhalten?

Es geschieht oft, dass wir sagen: „Ich pflichte Ihrem Urtheile bey." „Ich halte mein Urtheil zurück, ich schiebe es auf." „Ich will mich bedenken, ob ich dieser oder jener Behauptung, beytrete?"

Diese Redensarten scheinen anzudeuten, dass in unseren Urtheilen etwas Willkührliches liege, dass darauf der Wille einen Einfluss habe, dass es von uns abhange, etwas für wahr zu halten oder nicht.

Nicht überflüssig ist also die Frage: Hat der Wille wirklich einen Einfluss auf unsere Urtheile?

Hierauf antworten wir:

Unmittelbar hat der Wille keinen Einfluss auf unsere Urtheile, denn das Urtheilen ist ein Geschäft des Verstandes und der Vernunft. Stellen uns diese überzeugende Beweise von Wahrheiten auf, so müssen wir sie, wir mögen wollen, oder nicht, als Wahr-

heiten anerkennen. Diese Wand z. B. müssen wir für weiſs halten; wir müssen einräumen, daſs wir da sind; daſs Dinge auſser uns da seyn u. s. w.

Einwurf. „Aber wir glauben ja doch so gerne, was wir wünschen; wir nehmen etwas für wahr an, weil wir wollen, daſs es wahr sey, z. B. Cajus, der für gelehrt gelten will, hält sich wirklich dafür, obschon er es doch nicht ist."

Auflösung. Dieser Einwurf beweiset nichts; wir glauben das, was wir wünschen, nicht, weil wir wollen, sondern weil uns unsere Eigenliebe antreibt, es für wahr zu halten, wenigstens eher für wahr als für unwahr, weil uns diese Eigenliebe subjektive Gründe vorspiegelt, daſs das, was wir wünschen, wahr sey. Hienge dieses Fürwahrhalten allein vom Willen ab, so würden wir uns beständig Chimären von einem glücklichen Zustande machen, und sie sodann auch immer für wahr halten. Der Arme, der Dürftige, der Kranke, würden sich vermöglich, reich, gesund denken, würden glauben, daſs sie es wirklich seyen, und also niemahls in Klagen und Beschwerden ausbrechen können. Der Wille hat daher keinen unmittelbaren Einfluſs auf das Fürwahrhalten. Bloſs einen *mittelbaren* muſs man ihm eingestehen, so fern er nähmlich den Verstand zur Nachforschung einer Wahrheit antreibt, oder davon abhält. Hier flieſset er allerdings auf den Gebrauch des Verstandes ein, und also mittelbar auch auf die Ueberzeugung; denn diese hängt offenbar von dem Gebrauche des Verstandes ab. Es ist in meiner Willkühr, mehr oder weniger über eine Sache nachzudenken, tiefer in sie einzudringen, oder auf der Oberfläche stehen zu bleiben. Es ist in meiner Willkühr, mir Kennt-

nisse zu sammeln, mich zur Erkenntniss der Wahrheit fähig zu machen oder nicht.

Was aber insbesondere die *Aufschiebung* oder das *Zurückhalten* unseres Urtheils betrifft, so bestehet dieselbe in dem Vorsatze, ein bloss *vorläufiges* Urtheil nicht zu einem *bestimmenden*, *definitiven* Urtheile werden zu lassen, und dieses stehet allerdings in unserer Willkühr.

§. 86.

Von der Aufschiebung oder Zurückhaltung des Urtheils.

Ein *vorläufiges Urtheil* ist ein solches, wodurch ich mir vorstelle, dass zwar mehr Gründe für die Wahrheit einer Sache, als wider dieselbe da sind, dass aber diese Gründe noch nicht zureichen, ein *bestimmendes* oder *definitives* Urtheil zu fällen, als durch welches man geradezu, über die Wahrheit entscheidet. Z. B. *Kleon* ist der Liederlichkeit, dem unordentlichen Leben ergeben. Wollust ist seine herrschende Leidenschaft, er ist im höchsten Grade leichtsinnig, unstät und flüchtig, u. s. w. Facta, aus denen ich allerdings Ursache habe, zu schliessen, dass Kleon in Wissenschaften eben nicht weit gekommen seyn möge; ich habe mehr Gründe diess, als das Gegentheil zu behaupten, aber doch sind diese Gründe nicht hinreichend, geradezu mein Urtheil *definitiv* zu fällen. Ich urtheile also nur vorläufig, und zwar *problematisch:* Kleon mag wohl in den Wissenschaften weit zurück seyn.

Wenn wir demnach unser Urtheil über irgend eine Sache aufschieben oder zurückhalten, so urtheilen wir zwar immer, aber nicht *definitiv*, wir

fäl-

fällen, nur ein *vorläufiges* Urtheil, das, weil es problematisch d. h. nicht entscheidend bestimmet ist, wir noch vor der Hand entweder blofs für uns behalten, oder gleichsam als Aufgabe unseren Freunden mittheilen.

§. 87.

Doppelte Absicht, die man bey Zurückhaltung eines Urtheils haben kann.

Die Zurückhaltung des Urtheils kann in zweyfacher Absicht geschehen, entweder um die Gründe des bestimmenden Urtheils aufzusuchen, oder um niemal zu urtheilen. Im ersteren Falle heifst die Aufschiebung des Urtheils eine *kritische*, Suspensio judicii indagatoria, critica, im letzteren eine *skeptische*, sceptica. Bey der *kritischen Urtheilsaufschiebung* leitet uns Liebe zur Wahrheit, Untersuchungstrieb, Prüfungsgeist, wir wollen unsere Erkenntnisse berichtigen, wollen aus dem Dunkel ins Licht, aus dem Zustande der Ungewifsheit in den Zustand der Gewifsheit kommen. Bey der *skeptischen* ist es Zweifelsucht, Mangel an wahrem Wissenschaftsgeiste, Begierde alles zu verwirren, Begierde durchs Zweifeln zu glänzen, auch Unwissenheit. Was die *letztere* insbesondere anbelangt, so habe ich sehr oft wahrgenommen, dafs gerade die gröfsten Idioten, die gröfsten Ignoranten alles bezweifelten, kein bestimmendes Urtheil gelten lassen wollten. Es war ihnen darum zu thun, ihre Unwissenheit damit zu beschönigen: um vor der Welt als Männer zu passiren, die so tiefe Einsichten besitzen, dafs sie einsehen, alle diejenigen irren sich, die über etwas bestimmt aburtheilen. Sie würden letzteres selbst gerne thun,

wenn sie die dazu nöthigen Kenntnisse nur besässen; daher das Sprichwort: Unus stultus potest plus negare, quam decem sapientes affirmare.

§. 88.

Warum es unangenehm ist, wenn man sich gezwungen sieht, sein Urtheil zurückzuhalten.

Indessen ist es immer unangenehm, wenn man sich gezwungen sieht, sein Urtheil zurückzuhalten, und zwar aus zweyerley Gründen:

1) Weil unser Verstand sehr begierig ist, durch Urtheilen sich zu erweitern, und den Vorrath seiner Kenntnisse zu vermehren, welches allerdings unserer Eigenliebe schmeichelt, indem wir dabey vor uns selbst vollkommener erscheinen.

2) Weil Ungewissheit etwas Unangenehmes an sich hat, und weil es Begriffe giebt, die unsere Lieblingsbegriffe sind, von denen wir wünschen, dass sie auch Andere annehmen möchten.

§. 89.

Erfordernisse zur Rückhaltung seines Urtheils.

Zur Rückhaltung des Urtheils nach Grundsätzen, nach Maximen, gehören daher:

1) Ein gestandenes Alter, wo unsere Gemüthsbewegungen weniger heftig sind, und wir die Ueberlegung mehr in unserer Gewalt haben, wo wir uns selbst mehr beherrschen können, und durch öftere Irrung und begangene Fehler auf uns aufmerksamer und bescheidener geworden sind.

2) Eigene und fremde Erfahrung, welche uns belehret, dafs es allerdings niederfchlagend und befchämend für uns fey, zu wiffen, man habe zu voreilig geurtheilet, und fich genöthiget fieht, feine Urtheile zurück zu nehmen, und dadurch zu bekennen, dafs man vor der Zeit feiner Einficht zu viel zugetrauet habe.

Bey aller Vorficht kann es aber dennoch gefchehen, dafs man öfter voreilig urtheilet, eher als man follte, über eine Sache entfcheidet. Diefs rühret von der Eingefchränktheit des menfchlichen Verftandes her, und von der Sinnlichkeit, die wir doch niemahls ganz von uns ablegen können, und die fehr oft unfer Bewufstfeyn mehr oder weniger verdunkelt.

Der Menfch bleibt allemal ein Gefchöpf von Fleifch und Blut, deren Herrfchaft fich auf keinen Fall ganz unterdrücken läfst. Uebereilen wir uns demnach aus diefen Urfachen, fo fchämet fich der ächte Philofoph des Widerrufes feiner Behauptungen, Meinungen und vertheidigten Sätze gar nicht, er erkennet, dafs er in den Fehler der menfchlichen Natur verfallen. Nur der Thor, der Unwiffende, wollen niemahls gefehlt haben, nur diefe gehen von ihren Afterurtheilen nicht ab, beharren hartnäckig darauf, was fie einmahl fagten. Doch aber läffet fich der Philofoph fonft durch nichts, als durch die Erkenntnifs des Befferen, durch überzeugende Gegengründe von dem abführen, was er für wahr hielt, nichts in der Welt ift im Stande, ihn zu einem *fchimpflichen Widerrufe* zu bewegen, zu einem Widerrufe, der entweder in Eigennutz, oder in der Furcht oder im Anfehen Anderer gegründet wäre,

wenn er anders nicht physisch zum Widerrufe gezwungen wird, wo er den freyen Gebrauch seiner Vernunft und seines Willens verliert.

§. 90.
Was es heisse, etwas in Dubio, und etwas in Suspenso lassen.

Es ist nicht gleichviel, etwas in dubio, und etwas in suspenso zu lassen. Der Unterschied ist folgender: Lasse ich etwas in suspenso, so intressire ich mich dafür, und wünschte darüber entscheiden zu können, wünschte hinreichende Gründe zu finden, um zu entscheiden, und da ich solche suche, so enthalte ich mich vor der Hand bestimmt, d. h. definitiv zu urtheilen, auszusagen, die Sache verhalte sich so oder so, damit ich nicht in der Folge in die Nothwendigkeit komme, ein zu früh aus unzureichenden Gründen gefälltes Urtheil zurückzunehmen. Ich schiebe daher mein entscheidendes Urtheil auf, behaupte nicht *assertorisch*, weder für, noch dawider, bin im problematischen Zustande, in der Frage, deren Auflösung ich entgegen sehe. Lasse ich aber etwas in dubio, so kümmert es mich nicht, ob die Sache wahr sey oder nicht, mir ist es gleichgültig, darüber entscheidend oder nicht entscheidend zu sprechen.

§. 91.
Ueber vorläufige Urtheile.

Nicht *voreilig*, wohl aber *vorläufig* kann man über eine Sache urtheilen. *Voreilige Urtheile* sind Urtheile aus unzureichenden Gründen assertorisch. *Vorläufige Urtheile* haben zwar auch unzureichende

Gründe, aber sie sind problematisch. Diese letzteren Urtheile sind sehr nöthig, ja unentbehrlich für den Gebrauch des Verstandes bey allem Meditiren und Untersuchen; denn sie dienen dazu, den Verstand bey seinen Nachforschungen zu leiten, und ihm hierzu verschiedene Mittel an die Hand zu geben. Ich urtheile vorläufig z. B. die Sache ist wohl so und so beschaffen, weil sie mir jetzt so und so beschaffen zu seyn scheinet; aber ich traue diesem Scheine noch nicht, ich untersuche meine Gründe, bemühe mich, ihnen mehr Ueberzeugungskraft zu geben, und so ins Reine zu kommen. Durch dieses Verfahren geschieht es denn, daſs ich entweder Wahrheit finde, oder die Entdeckung mache, ich habe mich geirret. Auf diese Art also werden uns vorläufige Urtheile Mittel zum richtigen Verstandesgebrauche.

Auch können wir wirklich nicht über einen Gegenstand meditiren, ohne schon vorläufig über denselben zu urtheilen; wir müssen gleichsam das Erkenntniſs wittern, dunkel oder klar voraussehen, was uns durch die Meditation zu Theil werden wird. Denn der Gegenstand stehet vor uns, er zeiget sich uns schon zum Theil, Subjekt und Prädikat vereinigen sich, und so wird nothwendig ein *anticipirendes*, ein *vorläufiges Urtheil* gefällt. Wir nehmen es einstweilen an, aber nicht als ein definitives Urtheil, sondern als ein Urtheil, das erst geprüft werden muſs, ob es Gültigkeit habe oder nicht. So gebraucht, sind *vorläufige Urtheile* von entschiedenem Nutzen, aber nicht wenn sie als *definitiv*, d. i. als *entscheidend* gebraucht werden. Geschieht das, so sind wir mit dem Meditiren fertig, wir untersuchen nicht mehr, wir haben schon über den Gegenstand

abgesprochen, wir glauben Wahrheit zu haben, da wir doch im gröbsten Irrthume stecken können.

§. 92.

Vorurtheile sind Quellen irriger Urtheile. — Sind oft wahre vorläufige Urtheile. — Vorsicht dabey.

Von den vorläufigen Urtheilen müssen *Vorurtheile* unterschieden werden. Sobald man das vorläufige Urtheil als Grundsatz, als ausgemachte, entschiedene Wahrheit annimmt, wird es ein *Vorurtheil*, præjudicium, z. B. ich nehme als ausgemacht an, dass es immer regnen müsse, wenn der Mond einen Hof hat, oder die Frösche quacken; dass jeder, der sich entfärbt, sich einer üblen That bewusst seyn müsse.

Alle Vorurtheile sind als Quellen irriger Urtheile anzusehen, denn man folgert aus etwas Unbestimmtem etwas Bestimmtes, und da kann es nicht anders kommen, es muss ein irriges Urtheil entstehen. Z. B. das Vorurtheil sagt, wie man oft hört: Witzige Kinder werden Dümmlinge im Alter, und ich folgere daraus: dumme Kinder werden also geschickte Männer. Es ist diess ein irriges Urtheil, das durch das Vorurtheil veranlasst worden ist. Zuweiten sind die Vorurtheile *wahre vorläufige Urtheile*, aber nie sollen sie als bestimmende, entscheidende Urtheile gelten; denn in diesem Falle nimmt man subjektive Gründe für objektiv an, man macht das zur objektiven Wahrheit, was im Bezug auf unsere Erkenntniss nur bloss subjektive oder relative Wahrheit ist, obschon sie an und für sich immer objektiv seyn mag. Daher geschieht es, dass für mich eine Erkenntniss, die Vorurtheil ist, ein wahres vorläu-

figes Urtheil feyn kann, die bey einem andern ein beftimmendes Urtheil ift; z. B. es nimmt ein Bauer, der die Philofophie nicht verfteht, beftimmende Urtheile aus derfelben an. Für den Philofophen find fie beftimmende Urtheile, — aber nicht für den Bauer, für diefen find fie Vorurtheile, obfchon wahre Vorurtheile; der Bauer hat keine objektiven Gründe für dieselben, fie haben für ihn nur fubjektive Gültigkeit, und können ihm alfo auch nicht als Grundfätze oder beftimmende Urtheile zugerechnet werden.

§. 93.

Woher entftehen Vorurtheile?

Die Vorurtheile entftehen aus *Nachahmung*, aus *Neigung*, aus *Gewohnheit*, und zwar auf folgende Art:

Sehr früh zeiget fich ein Trieb im Menfchen, das zu thun, was er Andere thun fieht, fo zu denken, wie Andere denken. Diefer Trieb wird fehr ftark, weil es leichter und unferer Trägheit fchmeichelnder ift, eine Bahn zu gehen, die fchon Andere gebrochen haben, weil es leichter ift, nachzuahmen, als felbft zu erfinden. Läffet man nun diefem Triebe freyen Lauf, bleibt man immer das Echo Anderer, das imitatorum fervum pecus, wie Horaz fagt, fo werden wir bald ausgemachte Nachahmer, es wird uns zur *Gewohnheit*, und die Neigung beherrfcht uns ganz, eben fo zu denken, und zu handeln, wie diejenigen, die um uns find, denken und handeln. Wir überlegen dabey nicht, wir unterfuchen nicht, warum, und aus welchem Grunde man etwas thut, diefs oder jenes behauptet, warum wir etwas als wahr, oder falfch annehmen, uns ift es denn genug, dafs es andere fo gethan, fo gedacht und geurtheilet

haben. Und so schwimmen wir bald in einem Meere von *Vorurtheilen.*

§. 94.

Darstellung der herrschenden Vorurtheile.

Die gewöhnlichen noch immer herrschenden Vorurtheile sind:

I. *Vorurtheile des Ansehens oder die Autorität, welche unter sich begreifen:*

a) Das Vorurtheil des Ansehens der Person.

b) Das Vorurtheil des Ansehens der Menge.

c) Das Vorurtheil des Ansehens des Zeitalters.

II. *Vorurtheile aus Eigenliebe, oder logischem Egoismus.*

A. *Vorurtheile des Ansehens der Person.*

Der Mensch lebt ein kurzes Leben, der Gegenstände des Wissens sind so viele, und beschränkt ist die Fassungsfähigkeit des menschlichen Verstandes. Aus diesen Gründen wird es ersichtlich, dass wir nicht alles selbst erfahren können, dass nicht jeder Einzelner selbst über alles Versuche anstellen, und ohne Beystand Anderer zur Erkenntniss in allem kommen könne. Wir müssen auch fremde Erfahrungen annehmen, und Erkenntnisse für wahr halten, die Andere dafür annehmen. Ist der Mann, der uns dergleichen Erkenntnisse beybringt, glaubwürdig, haben wir keine Gründe, seine Aussage zu bezweifeln, so ist es kein Vorurtheil, sich nach dem Ansehen dieser Person in seinem Urtheile zu richten. Nur müssen es Erkenntnisse seyn, die Dinge betreffen, die Gegenstände der Erfahrung sind, und worüber Zeugnisse gehört werden können. Dinge aus

dem Gebiethe des Verſtandes, Gegenſtände des Denkens, der Abſtraktion, gehören nicht hieher, alſo nicht Vernunfterkenntniſſe. Dieſe darum für wahr annehmen, weil ſie uns ein wichtiger Mann, als wahr mitgetheilet hat, wäre Vorurtheil, denn hier frägt ſich es nicht; *Wer hat es geſagt?* ſondern: *Was hat er geſagt?* Bey Vernunfterkenntniſſen muſs die Vernunft entſcheiden, oder ſie hören auf, *ſubjektiv* Vernunfterkenntniſſe zu ſeyn, und werden *hiſtoriſch.*

Das Vorurtheil des Anſehens der Menge. Alle oder ſehr viele Menſchen halten dieſes oder jenes für wahr, alſo iſt es wahr; ſo heiſſet der Schluſs desjenigen, der von dieſem Vorurtheile eingenommen iſt. Der Pöbel iſt vorzüglich dazu geneigt, denn Selbſtdenken iſt ſeine Sache nicht, er läſst Andere für ſich denken, und ſpricht ihnen nach.

Das Vorurtheil des Anſehens des Zeitalters. Hier iſt das Vorurtheil des Alterthums eines der bedeutendſten. Je älter Vorurtheile ſind, deſto ehrwürdiger werden ſie, deſto gröſſere Menge von Menſchen beherrſchen ſie, daher es auch allerdings ſchwer hält, ſie auszurotten. — Hiezu kommt noch das übertriebene Lob der Alten. Es iſt billig ihren Verdienſten Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen; aber gefehlt iſt es, wenn wir in dieſem Lobe die Grenzen überſchreiten, denn auch die Alten haben ihre Schwächen und Gebrechen; ſie haben *relativen* Werth, d. i. einen Werth in Anſehung ihrer Zeit, und der Verhältniſſe, in denen ſie ſich befanden, in Anſehung, daſs ſie oft keinen Vorarbeiter, keinen Vorgänger hatten, ſondern ſich die Bahn ſelbſt brechen muſsten, die ſie giengen. Wir irren, wenn wir

diesen *relativen* Werth zum *absoluten* machen, und sie zum Muster ohne Ausnahme für alle Zeiten und in allen Rücksichten sammt und sonders annehmen, so wie wir nicht weniger irrig daran sind, wenn wir glauben, dass alle aus dem Alterthume so *klassisch* geschrieben haben, wie die wenigen Verfasser jener Schriften, die bis auf uns gekommen sind. Sie hatten eben so elende Scribenten, wie wir, die wie billig, die Zeit verschlang.

Aber wie kommt es, dass sich das Vorurtheil für das Alterthum so lange erhält?

Die wichtigsten Ursachen sind:

1) Die vielen und grossen Entdeckungen der Alten, in Künsten und Wissenschaften, in denen zu ihrer Zeit noch so wenig vorgearbeitet war. Man versetzt sich in diese Zeiten, verwundert sich, und bewundert endlich dasjenige, worüber man sich Anfangs verwunderte.

2) Die Kenntniss der Alten ist eine Art Gelehrsamkeit, die man nicht bey jedem findet; sie erwirbt ihren Besitzern Achtung, und locket daher, sich um solche zu bewerben, wodurch dann das Vorurtheil genährt und gestärkt wird.

3) Die Dankbarkeit, die wir den Alten schuldig sind, dass sie uns die Bahn gebrochen haben. Wem wir Dankbarkeit zollen, den bewundern wir auch bald, wenn er nur einige schätzbare Eigenschaften hat, indem wir dieses justo plus vergrössern.

4) Ein gewisser Neid gegen die Zeitgenossen.

Wer es mit den Neuern nicht aufnehmen kann, sie nicht kennt, preiset auf Kosten derselben die Alten, um auf diese Art seine Schwäche zu verbergen

und ſich bey ſeinen Zeitgenoſſen in Anſehen zu ſez-zen. Dem Vorurtheil des *Alterthums* iſt das Vorurtheil für das *Neue* entgegengeſetzt. Dieſem Vorurtheile zu Folge verachtet man die Alten, und erhebet enthuſiaſtiſch die Neuern. Die Urſachen davon ſind:

1) Man verachtet die Alten, weil man ihren wahren Werth entweder nicht kennet, oder nicht richtig ſchätzt; oder denjenigen widerſprechen will, die ſie nur allein als meiſterhaft erkennen, oder auch um die Neuern, deren Zeitgenoſſe man iſt, in ein glänzenderes Licht zu ſetzen, und ſich ſelbſt auf dieſe Art zu ſchmeicheln; oder auch darum, weil man ſich des Zeitalters erinnert, wo wirklich die Alten die Fuſsſtapfen ihrer Vorgänger verlieſſen, und ausarteten.

2) Man erkläret ſich für die Neuern, weil man ſich ſelbſt liebt, und ihnen näher iſt, theils, weil ſie, um verſtanden zu werden, weniger Anſtrengung bedürfen, weil wir mit ihren Sitten, Verhältniſſen, Geiſtesbildung, Ideengange u. ſ. w. bekannter ſind, als mit den Alten, theils endlich, weil ſie gewöhnlich mehr unſere Lehrer ſind, als die Alten, die leider weniger jetzt geleſen und ſtudirt werden.

Am beſten iſt es, ſich hier auf der Mittelſtraſſe zu halten, und die Rechtsregel zu beobachten: *Laſſe Jedem das Seine.* Man beurtheile die Alten nach dem Werthe, der ihnen zukommt, und verkenne den Werth der Neuern nicht, beſonders, wo es auf Erkenntniſſe ankommt, die einer Erweiterung fähig ſind, als z. B. Phyſik, Naturgeſchichte, Chemie u. ſ. w.

Hierinn ſind ſie allerdings über die Alten, denn ſie arbeiten länger an der Ausbildung ſolcher Erkenntniſſe, und ſind im Beſitze mehrerer Hülfsmittel dazu.

B. *Vorurtheile aus Eigenliebe und logiſchem Egoismus.*

Dieſem ſo ziemlich weit um ſich greifenden Vorurtheile gemäſs, hält man das für unverbeſſerlich, was von uns kommt, man machet ſein eigenes Produkt zum Maaſsſtabe, nach welchem man die Produkte Anderer abmiſst; man kümmert ſich nicht, ob unſere Urtheile mit den Urtheilen Anderer übereinſtimmen oder nicht, man will, daſs Andere auch ſo urtheilen ſollen, wie wir.

Drittes Hauptſtück.

Theorie der Wahrſcheinlichkeit.

§. 95.

Erklärung der Wahrſcheinlichkeit. — Grundregeln derſelben. — Unterſchied der Wahrſcheinlichkeit von der Scheinbarkeit. — Grade der Wahrſcheinlichkeit.

Unter *Wahrſcheinlichkeit*, Probabilitas, nicht Verisimilitudo, verſtehen wir ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, die aber zu den zureichenden ein gröſſeres Verhältniſs haben, als die Gründe des Gegentheils.

Die Wahrſcheinlichkeit muſs unzureichende Gründe haben; denn hätte ſie zureichende, ſo wäre ſie *Gewiſsheit*.

Das, was wahrſcheinlich iſt, kann niemahls zum *Grundſatz* dienen, denn *Grundſätze* müſſen gewiſs ſeyn, und Wahrſcheinlichkeiten ſind es nicht; ſie müſſen erſt bewieſen werden. Folgert man aus dem Wahrſcheinlichen, ſo können die Folgen auch nicht anders, als wahrſcheinlich ſeyn. Von der Wahr-

ſcheinlichkeit, probabilitas, muſs man die *Scheinbarkeit*, verisimilitudo, unterſcheiden; dieſe iſt ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, die aber gröſſer ſind als die Gründe des Gegentheils, z. B. daſs die Sonne untergehe, iſt *ſcheinbar*, nicht *wahrſcheinlich;* denn wir ſehen ſie wirklich untergehen, und haben keine anſchaulichen Gründe, zu glauben, daſs ſie nicht untergehe; die Vernunft findet es *wahrſcheinlich*, daſs die menſchliche Seele unſterblich ſey, weil die Gründe für ihre Unſterblichkeit, wenn ſie gleich unzureichend ſind, zu den zureichenden ein gröſſeres Verhältniſs haben, als die Gründe des Gegentheils.

Fernere Unterſchiede ſind:

Die *Scheinbarkeit* iſt bloſs Gröſſe der Ueberredung, die *Wahrſcheinlichkeit* iſt Annäherung zur Gewiſsheit. Bey der *Wahrſcheinlichkeit* vergleiche ich die unzureichenden Gründe mit den zureichenden, und muſs alſo wiſſen, wie viel zur Gewiſsheit gehört, als welche der Maaſsſtab der Wahrſcheinlichkeit iſt. Auf dieſe Art erfahre ich, daſs es wahrſcheinlicher iſt, ich werde in der Lotterie verlieren, als gewinnen.

Bey der *Scheinbarkeit* fällt dieſer Maaſsſtab weg, weil ich bey derſelben die unzureichenden Gründe nicht mit den zureichenden Gründen des Gegentheils vergleiche, z. B. es iſt ſcheinbar wahr, daſs Semnon, der ein groſſes ſtarkes Gedächtniſs hat, und ein vortrefflicher Humaniſt iſt, den ganzen Virgil auswendig weiſs.

Die Wahrſcheinlichkeit läſst verſchiedene Grade zu, nähmlich:

1) Geprüfte Wahrscheinlichkeit, die aus deutlicher Erkenntnifs der zureichenden und unzureichenden Gründe entstehet. Ihr Gegensatz ist eingebildete Wahrscheinlichkeit, der flüchtige und undeutliche Vorstellungen der zureichenden und unzureichenden Gründe zur Basis hat.

2) Je vollständiger die Uebereinstimmung dessen, was vermuthet wird, mit dem, was ausgemacht ist, d. h. mit je mehreren allgemeinen Wahrheiten oder besondern Erfahrungen, und je genauer es übereinstimmt, desto wahrscheinlicher ist es für sich. So ist es z. B. wahrscheinlicher, dass die Planeten bewohnt seyen, als dass sie nicht bewohnt seyen, weil die Einrichtung der Planeten mit der Einrichtung unserer Erde, die bewohnt ist, übereinstimmt; weil es mit der Allmacht, Weisheit und Güte des Schöpfers genau übereinstimmt, mehrere Geschöpfe glücklich zu machen, und so grosse Räume, wie die Planeten sind, nicht ohne Bewohner zu lassen; weil es sehr begreiflich ist, dass das Unbelebte des Belebten wegen da ist, u. s. w.

3) Je weniger Gründe für die gegenseitige Meinung, oder je mehr Gründe wider dieselbe da sind, also auch je weniger Ursache man hat, das Gegentheil nur für möglich zu halten, je weniger entgegengesetzte Fälle möglich scheinen können, desto mehr indirekte Wahrscheinlichkeit ist da, so ist es per indirectum sehr wahrscheinlich, dass ein ordentlich lebender und mit Wissenschaften hinlänglich ausgerüsteter Mensch zu Ehren und Ansehen eher gelan-

gen werde, als ein liederlicher und unwissender Mensch.

4) Je mehr oder wichtiger die Gründe für das Gegentheil sind, desto geringer wird die Wahrscheinlichkeit; so ist es weniger wahrscheinlich, dass ein vierschrötiger Limmel sich die Liebe und Achtung der Menschen erwerben werde, als ein Mensch von feinen Sitten und polirter Lebensart.

5) Je mehr Unausgemachtes man annehmen muss, um seine Vermuthung zu unterstützen, desto zweifelhafter wird die Vermuthung, so ist z. B. die Vermuthung sehr zweifelhaft, dass Empfindung und Wille mittelst eines in den Nerven auf- und abströmenden Saftes bewerkstelliget werden; denn es ist nicht ausgemacht, dass ein solches Fluidum in dem Gehirne abgeschieden werde, nicht ausgemacht, dass die Nerven Kanäle sind, u. s. w.

6) Wenn sich vermöge der Gründe und Gegengründe, oder überhaupt gar vielerley Fälle als möglich gedenken lassen, so ist in dieser Rücksicht derjenige, der wahrscheinlichste, in Ansehung dessen die abweichenden Fälle, die Gründe und Gegengründe, am nächsten zusammen kommen; z. B. es ist wahrscheinlich, dass Cajus, der vermögliche und schon betagte Verwandte in Philadelphia hat, von ihnen erben werde; es ist wahrscheinlich, dass er in Paris, wo er einen alten sehr reichen Vetter hat, auch von diesem erben werde, endlich ist es auch wahrscheinlich, dass ihn seine todtkranke Schwester an seinem Wohnorte, die keine Kinder

der hat, zum Erben einſetzen werden. Hier ſind mehrere Fälle möglich, welcher iſt der wahrſcheinlichſte? Gewiſs der, daſs Cajus von ſeiner Schweſter erben werde: denn, ſie iſt ſeine nächſte Anverwandte, hat keine Kinder, und wohnet mit ihrem Bruder an einem Orte, der ihr alſo im Gedächtniſſe iſt; alles Umſtände oder Gründe, die eine Erbseinſetzung von dieſer Schweſter eher erwarten laſſen, als von den übrigen entfernten Freunden, und keine Gegengründe, die dieſe Wahrſcheinlichkeit verringerten.

7) Wenn nur ein entgegengeſetzter Fall eben ſo möglich ſcheint, als der angenommene, ſo kann man eigentlich von keiner Wahrſcheinlichkeit reden, ſondern von bloſſer Möglichkeit. Z. B. es iſt möglich, daſs ich im Nachhauſegehen meinem Freunde begegnen werde, aber auch möglich, daſs ich ihm nicht begegnen werde; ich habe keine Gründe, weder das eine noch das andere eher zu vermuthen.

8) Das Unmögliche hat auf keinen Fall Wahrſcheinlichkeit; denn das Unmögliche iſt nicht gedenkbar, hebet ſich auf, iſt nichts, alſo kann es nie Wahrſcheinlichkeit haben.

§. 96.

Mathematiſche und philoſophiſche Wahrſcheinlichkeit. — Zweifel, ſubjektiver und objektiver. — Skeptiſche, dogmatiſche und kritiſche Denkart. — Hypotheſe.

Die Wahrſcheinlichkeit iſt *mathematiſch*, wenn ſie auf die Menge der Gründe ſieht, und ihre An-

zahl berechnet, d. h. ihre Gründe nummerirt. Sie ist daher eine *objektive* Wahrscheinlichkeit, und schon mehr als zur Hälfte *Gewissheit*. So ist z. B. mathematische Wahrscheinlichkeit, dass Nomentanus, der immerdar unmässig lebt, von allen Leidenschaften regieret wird, auf seine Gesundheit vorsätzlich auf alle mögliche Art losstürmet, alle Hülfsmittel hintansetzt, mehr krank als gesund ist, kein hohes Alter erreichen werde. Es ist diess mathematisch wahrscheinlich, weil man die Gründe nummeriren kann, und sich eine Anzahl derselben ergiebt, die bey weitem die Anzahl der Gründe überwiegt, dass Nomentanus alt werden wird.

Die Wahrscheinlichkeit ist *philosophisch*, wenn man den innern Gehalt der Gründe taxirt, d. h. sie ponderirt, und das ist etwas *Subjektives*. Z. B. wir überlegen die Stärke des moralischen Beweisgrundes für das Daseyn Gottes.

Zweifel ist ein Gegengrund oder ein blosses Hinderniss des Fürwahrhaltens. Z. B. ich halte für wahr, dass meine Seele vom Körper verschieden sey, und es fällt mir ein, dass sie doch so sehr vom Körper abhänge, so ist dieser Einfall ein Zweifel: nähmlich ein Gegengrund, ein Hinderniss, welches macht, dass ich mein definitives Urtheil noch zurückhalte, bis dieses Hinderniss gehoben ist. Es ist also der Zweifel eine Vorstellung, die uns vom Beyfall abhält, die uns kein bestimmendes Urtheil fällen lässt.

Man kann den *Zweifel* entweder *subjektiv* oder *objektiv* betrachten. *Subjektiv* betrachtet ist er der Zustand eines unentschlossenen Gemüthes; ein Zustand, wo wir anstehen, etwas für wahr oder falsch,

thunlich oder nicht thunlich zu halten; z. B. ich ſtehe an, ob ich annehmen ſoll, daſs alle Körper elaſtiſch ſind; ich ſtehe an, ob ich eſſen oder trinken, wachen, oder ſchlafen ſoll?

Objektiv betrachtet iſt der Zweifel die Erkenntniſs der Unzulänglichkeit der Gründe zum Fürwahrhalten. Man nennet ihn in dieſer letzteren Rückſicht einen *Einwurf* (objectio). Ein Einwurf iſt daher ein objektiver Grund, der da macht, daſs wir ein wahrgehaltenes Erkenntniſs für falſch anſehen.

Iſt dieſer Grund bloſs *ſubjektiv* gültig, d. i. zweifeln wir, ohne uns deutlich und beſtimmt angeben zu können, warum wir zweifeln, und ohne einzuſehen, ob dieſer Grund im Objekte ſelbſt, oder nur in uns, in unſerer Vorſtellung, im Subjekte, liege, ſo heiſst der Zweifel ein *Skrupel*. Das einzige ſichere Mittel, *Skrupel* verſchwinden zu machen, iſt, ſie zur Deutlichkeit und Beſtimmtheit eines Einwurfs zu erheben. Z. B. Religions - Skrupel, Skrupel der Gewiſſenhaften u. d. gl.

Einwürfe werden *beantwortet*, oder *aufgelöſt*. Beydes iſt verſchieden: Sie werden *beantwortet*, wenn man zeigt, daſs ſie unſere Behauptung nicht treffen, z. B. ich behaupte, daſs der Menſch mit unter die Thiere gehöre, und man macht mir den Einwurf; daſs er vernünftig, nicht aber die Thiere vernünftig ſind, daſs er alſo nicht unter die Thiere gehöre, ſo beantworte ich den Einwurf, wenn ich erwiedere, daſs er ein Thier der vollkommenſten Gattung ſey, und der Erſte oben an ſtehe, und zeige dadurch, daſs dieſer Einwurf meine Behauptung nicht getroffen habe.

Sie werden aufgelöst, wenn man es begreiflich macht, daſs ſie als Gegengründe keine Kraft haben, daſs ſie das nicht beweiſen, was ſie beweiſen ſollen. Einen Einwurf bloſs *beantworten*, heiſst ihn abweiſen, einen Einwurf auflöſen, — ihn *heben*.

Manche haben die Maxime, Erkenntniſſe zweifelhaft zu machen, und erregen daher Zweifel, wo und wie ſie immer können, wie z. B. *Bayle* in ſeinem *hiſtoriſch kritiſchen Wörterbuche*, oder auch *Cornelius Agrippa* de vanitate ſcientiarum. Dieſe Methode des Philoſophirens iſt die *ſkeptiſche Denkart*, oder der *Skepticismus*.

Der *Skepticismus* iſt dem *Dogmatismus* entgegengeſetzt. *Dogmatismus* iſt ein blindes Vertrauen auf das Vermögen der Vernunft, ohne Kritik deſſen, was die Vernunft leiſten kann. Es iſt eine Schwachheit des Verſtandes, überall dogmatiſch ſeyn zu wollen, d. h. überall apodiktiſche Wahrheit beſizzen zu wollen; denn unſere Erkenntniſskraft iſt ja beſchränkt, und wir kennen die Dinge nicht an ſich, ſondern nur als Phänomena. Daher iſt die *ſkeptiſche Methode*, wenn gleich der Skepticismus als Zweifelſucht ſelbſt ſchädlich und verwerflich iſt, indem er nicht Wahrheit und Gewiſsheit beabſichtet, ſehr nützlich, nur muſs man darunter nichts weiter als die Art verſtehen, etwas als ungewiſs zu behandeln, um auf dieſem Wege zur Gewiſsheit zu kommen, und dieſs iſt der Weg der *Kritik*.

Oft nehmen wir etwas, was noch nicht erwieſen iſt, als wahr an, um andere Erkenntniſſe als Folgen daraus zu erklären. Dieſes Fürwahrhalten einer Vorausſetzung als Grundes nennet man eine

Hypothese, welche folgende Eigenschaften haben muſs:

1) Die Voraussetzung muſs möglich seyn, denn sonst wäre die Hypothese Erdichtung, Chimäre, und diente nicht dazu, wozu sie bestimmt ist, nähmlich: andere Erkenntnisse als Folgen daraus zu erklären.

2) Aus dem angenommenen Grunde müssen die Folgen richtig herfließen, sonst wird aus der Hypothese abermal wieder nichts, als eine Chimäre.

3) Die Hypothese muſs Einheit haben, d. h. sie darf keiner Hülfshypothese zu ihrer Unterstüzzung bedürfen, denn da wird sie um so unwahrscheinlicher, weil sich die unerwiesenen Voraussetzungen häufen. Nicht alle Wissenschaften gestatten Hypothesen, wie z. B. Mathematik, Methaphysik, Moral; aber in der Physik sind sie nützlich, und unentbehrlich, weil sie uns da zu Erklärung der Naturwirkungen dienen, und keine üblen Folgen haben.

§. 97.

Theoretische und praktische Erkenntniſs. — Spekulative Erkenntnisse.

Theoretische Erkenntnisse sind solche, welche aussagen, *was ist*.

Praktische solche, welche aussagen, *was seyn soll.*

Letztere haben daher *Imperative*, d. h. Sätze, welche etwas gebiethen im Bezug auf Handlungen des freyen Willens. Z. B. Handle so, daſs der Be-

weggrund deiner Handlung allgemeines Gesetz werden könnte.

Erstere haben *Indikative*, d. h. Sätze, welche anzeigen, daſs etwas ist, wie es ist, ohne im geringsten eine mögliche freye Handlung zu gebiethen.

Spekulative Erkenntnisse nennet man insbesondere solche, aus denen keine Regeln des Verhaltens können hergeleitet werden, oder die keine Gründe zu möglichen Imperativen enthalten.

Viertes Hauptſtück.

Die Lehre von den Begriffen.

§. 98.

Begriff überhaupt.

Alle unſere Erkenntniſſe beſtehen zwar aus Vorſtellungen; aber unter dieſen Vorſtellungen findet ein wichtiger Unterſchied ſtatt; ſie ſind entweder *Anſchauungen* oder *Begriffe*.

Anſchauungen ſind einzelne Vorſtellungen von dem Mannigfaltigen, das in den Objekten vorkommt (repræſentationes ſingulares) z. B. in dem Objekte Hund, kommen Kopf, Augen, Naſe, Mund, Füſſe, u. d. gl. vor; es ſind Mannigfaltigkeiten, und wir können von jeder derſelben insbeſondere eine Vorſtellung haben: wir haben alſo in dieſem Falle einzelne Vorſtellungen oder *Anſchauungen*.

Der *Begriff* dagegen iſt eine allgemeine Vorſtellung, welche die einzelnen unter ſich begreift. So iſt die Vorſtellung *Menſch* ein *Begriff;* denn ſie begreift die weiſſen, ſchwarzen, gelben und kupferfarbenen Menſchen unter ſich. Man kann auch den

Begriff eine reflektirte Vorstellung nennen, weil man bey einem Begriffe darauf sieht, darauf reflektirt, was er mit mehreren Objekten Uebereinstimmendes vorstellt. Auch: ein Begriff ist die Verbindung des Mannigfaltigen in eine Einheit des Bewustseyns.

§. 99.

Nähere Unterschiede des Begriffs von der Anschauung.

Anschauung und *Begriff* kommen beyde darinn überein, dass sie Vorstellungen sind. Indessen unterscheiden sie sich doch insbesondere in folgenden Stücken:

1) Anschauung ist unmittelbare Vorstellung eines Objekts, der Begriff eine mittelbare; d. i. wenn man einen Begriff auf ein Objekt beziehen, oder was dasselbe heisst, ihm Realität geben will, so kann diess nicht unmittelbar, sondern erst vermittelst einer Anschauung geschehen.

2) Die Anschauungen sind die äusseren materialen Bedingungen der Begriffe; denn der Begriff kann sich das Mannigfaltige, das er verbinden will, selbst nicht geben, sondern muss solches als zu verbindende Vorstellungen von der Sinnlichkeit entlehnen. Anschauung und Begriff sind also nicht identisch, d. i. eines und dasselbe. —— Man könnte sagen, dass doch der Verstand aus Begriffen neue bilden könne, und also zu seinen Funktionen nicht schlechterdings Anschauungen, als Materie bedürfe. Allerdings, antworten wir, kann der Verstand aus mehreren Begriffen neue zusammen setzen, aber die ersten

Begriffe, die er bildet, ſind doch aus Anſchauungen entſtanden.

3) Die Merkmale, die eine Anſchauung enthält, ſind unendlich; denn man muſs zugeſtehen, daſs jedes Merkmal wieder die ſeinigen habe, welches ins unendliche gehet; die Merkmale hingegen, die in einem Begriffe vorkommen, können nicht unendlich ſeyn; denn, da der Verſtand dieſe Merkmale zuſammen verbinden, und jedes derſelben ſich daher abgeſondert im Bewuſstſeyn finden müſste, ſo würde, um unendlich viele Merkmale in eine Einheit des Bewuſstſeyns zu verbinden, eine unendliche Zeit erfordert, der Begriff alſo nie gebildet, und fertig werden.

4) Jeder Begriff enthält weniger, und muſs weniger Merkmale enthalten, als die Anſchauung, aus der er entſtanden iſt; denn Begriffe ſind Vorſtellungen von Vorſtellungen, oder Anſchauungen, deren Merkmale unendlich ſind, ſie können alſo auch nur weniger Merkmale enthalten.

5) Anſchauung und Begriff, werden jeder durch ein beſonderes Vermögen gegeben, die Anſchauung durch die Sinnlichkeit, durch Affektion der Begriffe, durch den Verſtand.

6) Die Anſchauung als einzelne Vorſtellung, hat auch ein einzelnes Objekt. Der Begriff aber, als allgemeine Vorſtellung, ſieht auf mehrere Objekte; denn es ſind mehrere einzelne Vorſtellungen von ihm begriffen. Er iſt alſo mehr als Anſchauung, und derſelben entgegengeſetzt.

§. 100.

Es ist fehlerhaft, Begriffe in allgemeine, besondere und einzelne einzutheilen.

Aus den vorhergehenden beyden §§. erhellet, daſs jeder Begriff seiner Natur nach allgemein ist. Es ist daher fehlerhaft, Begriffe in *allgemeine*, *besondere und einzelne* einzutheilen. Ein *besonderer* Begriff ist ja auch ein *allgemeiner*, und ein *einzelner* ist kein Begriff, sondern *Anschauung*. Nur der Gebrauch der Begriffe kann so eingetheilt werden, dieser kann *allgemein*, *besonders* oder *einzeln* seyn. So dienen uns z. B. gewisse Begriffe zu Grundsätzen, und ihr Gebrauch ist *allgemein*, gewisse zu Maximen, und ihr Gebrauch findet nur in *besondern* Fällen statt, und wieder andere zu Klugheitsregeln, die nur in *einzelnen* Fällen Gültigkeit haben.

§. 101.

Materie und Form der Begriffe.

An jedem Begriffe kommen *Materie* und *Form* zu unterscheiden, weil jeder Begriff *etwas* vorstellen, und dieses Etwas auf eine *gewisse Art* vorstellen muſs.

Das, was der Begriff vorstellet, macht seine Materie aus, ist sein Gegenstand (Objekt) z. B. ich stelle mir meinen Freund Nigrin vor. Freund Nigrin ist also die Materie, der Gegenstand, das Objekt meines Begriffes.

Die Art, auf welche die Materie des Begriffes vorgestellt wird, ist die Form des Begriffes. So stelle ich mir meinen Freund Nigrin als Gelehrten und Schriftsteller vor. Gelehrte und Schriftsteller sind also

die Form, unter welche ich den Nigrin in der Vorstellung oder im Bewufstseyn bringe.

Da jeder Begriff eine allgemeine Vorstellung ist, so ergiebt sich, dafs die *Form* eines Begriffes in der Allgemeinheit bestehet; denn die Form eines Begriffes ist das Zusammenfassen mehrerer einzelnen Vorstellungen, und Merkmale derselben in ein Ganzes, in eine Einheit des Bewufstseyns. So habe ich also, da ich mir meinen Freund Nigrin, als Gelehrten und Schriftsteller vorstellte, die einzelnen Merkmale eines Gelehrten und Schriftstelles in ein Ganzes, in eine Einheit des Bewufstseyns genommen, indem ich sie mit Nigrin als ihrem Subjekte verband.

§. 102.

Empirische und reine Begriffe.

Unsere Begriffe sind entweder *Erfahrungs - empirische* Begriffe, conceptus empirici, oder *reine Begriffe*, conceptus puri.

Empirische Begriffe heissen solche, die der *Materie* nach aus der Erfahrung abgezogen werden, deren Materie die Erfahrung hergiebt, durch den Verstand aber, welcher diese Materie mit andern Materien der Erfahrung vergleicht, die Form der Allgemeinheit erhalten. So sind z. B. die Begriffe, Thier, Mensch, aus der Erfahrung der Materie nach genommen, aber die Allgemeinheit, folglich die Würde eines Begriffes, erhielten sie vom Verstande, als welcher die gemeinsamen Merkmale, welche Thiere und Menschen haben, in eine Einheit des Bewufstseyns brachte.

Reine Begriffe ſind ſolche, die der *Materie* nach nicht aus der Erfahrung abgezogen ſind, ſondern aus dem *Verſtande* entſpringen, wie z. B. die Begriffe von *Raum* und *Zeit*. Man laſſe von dem Erfahrungsbegriffe, Körper, alles, was daran empiriſch iſt, nach und nach weg: die Farbe, die Härte, oder Weiche, die Schwere, die Undurchdringlichkeit u. ſ. w., ſo bleiben *Raum* und *Zeit* übrig. Dieſe laſſen ſich nicht weg denken. Wir müſſen alſo, weil ſich uns dieſe Begriffe nothwendig aufdringen, da wir von allem Empiriſchen abſtrahiren, ſolche als vom *Verſtande erzeugt* annehmen.

§. 103.

Eintheilung der reinen Begriffe.

Die reinen Begriffe ſind entweder *Verſtandesbegriffe*, conceptus intellectuales, oder *Vernunftbegriffe*, conceptus rationales; Ideen in veredelter Bedeutung des Wortes.

Verſtandesbegriffe ſind reine Begriffe, denen aber doch etwas Empiriſches beygemiſcht iſt; z. B. der Satz: Jede Veränderung hat ihre Urſache. Hier iſt Veränderung ein Begriff, der aus der Erfahrung abgezogen iſt, indeſſen der Begriff, Urſache, rein iſt.

Vernunftbegriffe, Ideen, ſind vollkommene, ganz reine Begriffe, die nichts Empiriſches an ſich haben wie z. B. die Begriffe *Raum* und *Zeit*, u. a. m.

§. 104.

Beweis, daſs wir im Beſitze reiner, und ganz reiner Erkenntniſſe ſind, und Urtheile wirklich a priori haben.

Um dieſen Satz zu erweiſen, wird erfordert, daſs man ein Merkmal aufſtelle, woran ſich ſicher eine reine Erkenntniſs von empiriſcher unterſcheiden, und Erkenntniſſe nenne, an denen ſich dieſes Merkmal unwiderſprechlich zeigen läſst. Sind wir dieſes zu thun im Stande, ſo iſt unſer Satz auſſer allen Zweifel geſetzt. Wir wollen es verſuchen. Erfahrung lehret uns zwar, daſs etwas ſo, oder ſo beſchaffen ſey; aber ſie lehret uns nicht, daſs es nicht anders beſchaffen ſeyn könne. Findet ſich demnach erſtlich ein Satz, der zugleich mit ſeiner Nothwendigkeit gedacht wird, ſo iſt er ein Urtheil a priori, eine reine Erkenntniſs; iſt er überdieſs von keinem Satze abgeleitet, als der ſelbſt widerum als ein nothwendiger Satz gültig iſt, ſo iſt er ſchlechterdings ganz a priori, vollkommen, ganz reine Erkenntniſs. Ferner: Erfahrung giebt niemahls wahre oder ſtrenge, ſondern nur angenommene, comparative Allgemeinheit, ſo daſs es eigentlich heiſſen muſs: So viel wir bisher wahrgenommen haben, findet ſich von dieſer oder jener Regel keine Ausnahme. Wird mithin zweytens ein Urtheil, ein Satz in ſtrenger Allgemeinheit gedacht, d. i. daſs gar keine Ausnahme als möglich verſtattet wird, ſo iſt ein ſolcher Satz nicht von der Erfahrung abgeleitet, ſondern ſchlechterdings a priori gültig, ganz reine Erkenntniſs. *Nothwendigkeit* und *ſtrenge Allgemein-*

heit find alfo fichere Kennzeichen, Merkmale einer Erkenntnifs, eines Urtheils a priori.

Dafs es nun dergleichen nothwendige, und im ftrengften Sinne allgemeine, mithin reine, ganz reine Urtheile a priori wirklich gebe, ift leicht zu zeigen. Alle Sätze der Mathematik gehören hieher; und felbft im gemeinen Leben, im gemeinften Verftandesgebrauche, findet man Urtheile a priori; z. B. den Satz, dafs jede Veränderung eine Urfache haben müffe. Den einzigen Begriff Veränderung ausgenommen, ift der Satz ganz rein; denn in dem Begriff Urfache liegt offenbar der Begriff der Nothwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung, und eine ausnahmslofe Allgemeinheit diefer Verknüpfung; und endlich find auch die Begriffe Raum und Zeit, Subftanz und Accidenz, noch als Beyfpiele ganz reiner Begriffe anzuführen. Von Raum und Zeit haben wir es fchon im §. 102. gewiefen; jetzt wollen wir blofs von den Begriffen, Subftanz und Accidenz, dasfelbe zeigen; wenn wir von einem empirifchen Begriffe eines Objekts alle Eigenfchaften weglaffen, die nur die Erfahrung lehret, fo können wir ihm doch die Eigenfchaft nicht nehmen, dadurch wir es als etwas Selbftftändiges, d. i. als Subftanz, oder als etwas der Subftanz angehöriges, d. i. als Accidenz denken. — Es giebt alfo wirklich Urtheile und Begriffe, die rein, und die ganz rein find; alfo Verftandes- und Vernunftbegriffe.

§. 105.

Was verbürget uns die objektive Wirklichkeit empirischer, und die Wirklichkeit reiner Begriffe? Nutzen der letzteren.

Für die *objektive Wirklichkeit*, *Realität* ausser uns, empirischer Begriffe, bürget uns die Erfahrung, aus welcher sie genommen worden sind.

Für die *Realität der reinen Begriffe*, die jedoch nur *subjektiv* ist, weil sie nicht auf wirkliche Erfahrungsgegenstände führet, bürget uns die Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst.

Wenn gleich die reinen Begriffe auf keine Erfahrungsgegenstände führen, so dienen sie doch dazu, den Verstand im Gebrauche der Erfahrung zu leiten, d. h. nichts für Erfahrung oder in der Erfahrung anzunehmen, was sich im Bewufstseyn in keine Einheit bringen, sich nicht als beysammen denken läfst. Sie zeigen uns ferner, dafs im Menschen eine Kraft wohne, die, unabhängig von der Sinnenwelt, mit Bewufstseyn thätig seyn kann, und öffnen uns so eine Aussicht in die Unsterblichkeit. — Sie belehren uns endlich, dafs wir Prinzipien der Möglichkeit annehmen müssen, die nicht blofs auf Dinge der Erfahrung eingeschränkt sind; d. h. dafs wir an Dinge glauben müssen, wenn wir auch keine Erfahrungen, keine objektive Bürgschaft für sie haben.

§. 106.

Gegebene und gemachte Begriffe.

Alle Begriffe, sie mögen a priori, oder a posteriori seyn, sind der *Materie* nach entweder *ge-*

gebene (conceptus dati) oder *gemachte Begriffe* (conceptus factitii) welches wir alſo erweiſen:

Jeder Begriff muſs einen Gegenſtand, eine Materie haben; (§. 101.) denn er muſs nothwendig *Etwas* vorſtellen. Dieſer Gegenſtand iſt nun entweder ſchon vorhanden, und wird bloſs vom Verſtande in die Form der Einheit im Bewuſstſeyn gebracht; oder er wird vom Verſtande ſelbſt erzeugt; d. i. gemacht. Alſo ſind alle Begriffe der *Materie nach*, entweder *gegebene* oder *gemachte Begriffe.*

Die *gegebenen Begriffe*, für welche die Materie, der Gegenſtand, ſchon da iſt, ſind entweder a priori, oder a poſteriori gegeben. Sind ſie a priori gegeben, ſo liegt die Materie derſelben als Denkform ſchon im Verſtande, ehe ſie noch gedacht wird, ehe man ſich derſelben bewuſst iſt; denn woher ſollte ſonſt der Verſtand die Materie für die Begriffe nehmen? Dergleichen a priori gegebene Begriffe ſind, z. B. die Begriffe: Raum, Zeit, Subſtanz, Accidenz, Kraft, u. d. gl. — Sind ſie a poſteriori gegeben, ſo iſt die Materie in der Erfahrung, in der Sinnenwelt vorhanden, über welche ſich als Data der Verſtand bloſs verbreitet, die er in die Form der Einheit des Bewuſstſeyns bringt. Dergleichen Begriffe ſind: Thier, Menſch, Pflanze. Die a priori gegebenen Begriffe nennet man *Notionen.*

Der Materie nach gemachte, oder auch *willkührliche Begriffe* ſind jene, deren Gegenſtand als ſolcher weder in der Erfahrung, noch in der Vernunft zugegen iſt, ſondern erſt vom Verſtande erzeugt werden muſs. Sie ſind alſo Verſtandesbegriffe. Hieher gehören die Hypotheſen, und ſehr viele mathematiſche Begriffe.

Die

Die gegebenen Begriffe überhaupt kann man auch ſo definiren: Es ſind Begriffe, deren Inhalt durch vorhergegangene Anſchauung ihrer Gegenſtände beſtimmt worden iſt; und die *gemachten:* Es ſind Begriffe, in denen das Mannigfaltige des Stoffs nach der Vorſtellung gewiſſer Geſetze willkührlich verbunden iſt.

§. 107.

Vom logiſchen Urſprunge der Begriffe.

Wir fragen in der Logik nicht, wie die Begriffe als Vorſtellungen entſpringen; denn die Logik laſſet ſich in die Materie, den Inhalt der Erkenntniſs nicht ein; ſondern wir fragen: wie der Verſtand die Vorſtellungen zu Begriffen bildet, die er in die Form der Einheit des Bewuſstſeyns bringt? Und dieſs iſt eigentlich der logiſche Urſprung der Begriffe, mit welchem wir uns jetzt beſchäftigen wollen; nähmlich:

Der Verſtand vergleichet mehrere gegebene Anſchauungen mit einander, hält eines oder mehrere ihrer gemeinſamen Merkmale im Bewuſstſeyn, und ſondert alles das davon ab, abſtrahirt von allem, wodurch die Vorſtellungen ſich von einander unterſcheiden, und vereiniget dann die aufbehaltenen gemeinſamen Merkmale in eine Einheit des Bewuſstſeyns; daher entſtehet nun eine neue Vorſtellung, und dieſe iſt der Begriff.

Aber der Verſtand bringet auch aus ſchon hervorgebrachten Begriffen wieder neue hervor, indem er mehrere der bereits hervorgebrachten Begriffe gegen einander hält, und Acht giebt, welche Merkmale ſie mit einander gemein, und nicht gemein

haben. Jene Merkmale, die sie mit einander gemein haben, behält er im Bewufstseyn, und abstrahirt von allen denen, die sie nicht unter einander gemein haben. Die aufbehaltenen Merkmale vereiniget er sodann in ein Bewufstseyn, und bringet auf diese Art aus schon hervorgebrachten Begriffen wieder neue hervor. — Beyspiele sollen diefs erläutern:

Es sind mir die einzelnen Vorstellungen, oder Anschauungen: Cicero, Cäsar, Horaz, Virgil, Sueton, Sallust, Plinius, u. s. w. gegeben. Wenn ich nun diese Anschauungen unter einander vergleiche, so finde ich, dafs sie mehrere Merkmale mit einander gemein haben, in andern hingegen verschieden sind: Gemein haben sie, z. B. sie sind Römer, Gelehrte, Schriftsteller, ihre Schriften sind zum Theile noch vorhanden, sie selbst sind verstorben u. s. w. Verschieden aber sind sie darinn: Einige daraus waren Konsuln, andere nicht, einige waren Dichter, andere nicht, einige lebten zur Zeit des Augustus, andere nicht. Sondere ich nun alles das von den einzelnen Vorstellungen ab, was ihnen gemeinschaftlich ist, und lasse alles das weg, worinn sie von einander verschieden sind, verbinde ich das, was ihnen gemeinschaftlich ist, in Eine Vorstellung, so erhalte ich einen Begriff. Sondere ich also aus den Vorstellungen: Cicero, Cäsar, Horaz, Virgil, Sueton, Sallust, Plinius, das ihnen Gemeinschaftliche ab, nähmlich: dafs sie Römer, Gelehrte, Schriftsteller, dafs sie verstorben, dafs Schriften von ihnen zum Theile noch vorhanden sind, und verbinde das in Eine Vorstellung, so entstehet der Begriff von verstorbenen römischen Gelehrten, deren Schriften man noch zum Theil hat. In dieser Vorstellung habe ich davon

abstrahirt, oder nicht ins Bewufstseyn aufgenommen, dafs einige Konsuln gewesen, andere nicht.

Um aber ein Beyspiel für Begriffe zu geben, die aus schon hervorgebrachten Begriffen ihren Ursprung nehmen: lassen wir aus dem schon hervorgebrachten Begriffe: römische Gelehrte, die da schon verstorben sind, deren Schriften wir zum Theile noch besitzen, dieses letzte Merkmal weg, und wir haben einen neuen Begriff: römische verstorbene Gelehrte. Auf diese Art kann man also aus jedem hervorgebrachten Begriffe durch Abstraktion einen neuen hervorgehen machen.

Zur Erzeugung eines Begriffs gehören demnach vier Stücke, oder logische Actus des Gemüthes, nähmlich:

1) Ein Vergleichen mehrerer Vorstellungen unter einander im Bewufstseyn (Comparation).
2) Ein Auffassen alles dessen, was sie gemeinschaftliches unter einander haben (Reflexion).
3) Eine Absonderung alles dessen, worinn sie sich von einander unterscheiden (Abstraction).
4) Eine Verbindung der mannigfaltigen Merkmale in Eine Vorstellung. (Conjunction.)

Der durch diese vier logischen Actus erhaltene Begriff kommt sodann allen Vorstellungen zu, aus denen er hervorgetreten ist. Habe ich z. B. aus den Vorstellungen: Cajus, Titus, Livius, den Begriff Mensch erhalten, so kommt dieser Begriff den Vorstellungen Cajus, Titus, Livius, zu; ich kann sagen: Cajus ist Mensch, Titus ist Mensch, Livius ist Mensch. Das Bilden der Begriffe geschieht also durch ein Urtheil, denn ich lege alle Merkmale, die ich von den einzelnen Vorstellungen erhalte, und aus denen

ich den Begriff forme, so wie auch nachher den ganzen Begriff selbst den Vorstellungen als Prädikat bey.

§. 108.

Vom Inhalte der Begriffe. — Leere Begriffe.

Inhalt (intensio) eines Begriffs sind die Vorstellungen, die er in sich fasst; z. B. der Inhalt des Begriffes Mensch, sind die Vorstellungen Vernunft und Thier: sie werden in ihm als Merkmale angetroffen; man sagt: der Mensch ist ein vernünftiges Thier. Nicht alle Begriffe haben einen Inhalt, und diese sind solche, durch welche nichts erkannt wird, denen keine Anschauung korrespondirt, vermittelst welcher sie auf einen Gegenstand bezogen werden könnten. Man nennet sie leere Begriffe: z. B. der Begriff der Finsternifs: Mangel des Lichts.

§. 109.

Umfang der Begriffe.

Umfang (extensio) der Begriffe sind die Vorstellungen, in denen der Begriff als Merkmal angetroffen wird, die er also unter sich begreift.

Der Begriff *Mensch* enthält die weissen, schwarzen, gelben und kupferfarbenen unter sich; denn diese haben alle das Merkmal *Mensch* in sich; die weissen Menschen sind Menschen, die schwarzen Menschen sind Menschen u. s. w. Der Begriff *Philosoph* fasst die Vorstellungen Kant, Aristoteles, Plato, Epikur u. s. w. unter sich; denn bey allen diesen findet sich die Vorstellung Philosoph als Merkmal, Kant ist Philosoph, Aristoteles ist Philosoph u. s. w. Der Umfang heisst auch *Sphäre des Begriffs*.

Je mehr Vorſtellungen oder Anſchauungen, auch Begriffe, ein Begriff unter ſich begreift, deſto gröſſer iſt ſein Umfang: je mehr er in ſich faſst, deſto gröſſer iſt ſein Inhalt. So iſt der Umfang des Begriffs *Menſch*, gröſſer als der Umfang des Begriffs *Neger*, weil unter dem erſtern mehr Vorſtellungen enthalten ſind, als unter dem letztern; umgekehrt hingegen iſt der Inhalt des Begriffs Menſch kleiner, als der Inhalt des Begriffs Neger, weil in dem letztern ſich Vorſtellungen finden, die in dem erſtern nicht enthalten ſind, als z. B. ſchwarze Farbe der Haut, wollichtes Haar, platte Naſe u. ſ. w., daher folgende Sätze:

§. 110.

Je gröſſer der Umfang des Begriffes iſt, deſto kleiner, geringer, iſt der Inhalt desſelben.

Je gröſſer der Umfang des Begriffes iſt, deſto mehr Merkmale begreift er, die mehreren Dingen zukommen, welche nicht in ihm, ſondern auſſer ihm ſich befinden, und mithin bloſs unter ihn, unter das Gemeinſame, das er umfaſst, gehören. Der Inhalt eines Begriffes muſs alſo um ſo geringer ſeyn, je gröſſer der Umfang iſt. So gehören unter den Begriff *Menſch*, der weiſſe, der ſchwarze, der braune, der olivenfarbe Menſch; dieſe alle machen den Umfang des Begriffes *Menſch* aus; in ſich ſelbſt, als Inhalt, hat dieſer Begriff nur die Merkmale Vernunft und Thier. Sein Inhalt iſt alſo geringer, als ſein Umfang.

§. 111.

Je gröſſer der Inhalt des Begriffes iſt, deſto kleiner, geringer, iſt der Umfang desſelben.

Je mehr ein Begriff in ſich enthält ; deſto weniger hat er unter ſich ; denn in dieſem Falle enthält er mehrere Vorſtellungen, die in ihm als Merkmale angetroffen werden, als Vorſtellungen, in denen er als Merkmal erſcheint; z. B. der Begriff *Luxus*, die Höhe im Fortſchritte der Kultur, wenn der Hang zum Entbehrlichen ſchon dem unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt. Dieſer Begriff iſt ſehr reich am Inhalte; alles Entbehrliche als Gegenſtand des Verlangens iſt ſein Merkmal, aber was iſt alles entbehrlich? Er hat alſo einen kleineren, geringeren Umfang, als ſein Inhalt iſt.

§. 112.

Die Begriffe ſind als Erkenntnifsgründe der Dinge zu betrachten, die unter den Umfang oder Sphäre derſelben gehören.

Ein Begriff, der einen groſſen Umfang oder Sphäre hat, iſt in dieſem Maaſse auch als Erkenntnifsgrund der Dinge oder Vorſtellungen zu betrachten, die unter dieſe Sphäre gehören. So belehret uns der Begriff vom Metalle, daſs auch Gold, Silber, Kupfer, Eiſen, Bley u. ſ. w. Metalle ſind; denn ſie gehören unter den Begriff Metall, indem ſich eben die Merkmale an ihnen finden, durch welche ſich der Begriff Metall auszeichnet; daher ſie auch aus dieſem Begriffe erkannt, und durch ihn vorgeſtellt werden. So erkenne ich durch den Begriff Thier,

daſs Pferd, Ochs, Eſel, Schaf, Affe, auch Thiere ſind.

§. 113.

Brauchbare und unbrauchbare Begriffe.

Begriffe, die als Erkenntniſsgründe dienen, ſind *brauchbare Begriffe*, und ihre Brauchbarkeit iſt um ſo gröſſer, je mehr Dinge durch ſie erkannt werden können. Begriffe, die nicht als Erkenntniſsgründe dienen, heiſſen *unbrauchbare Begriffe*, wie z. B. viele Begriffe der Scholaſtiker waren.

§. 114.

Höhere und niedere Begriffe.

Höhere Begriffe (conceptus ſuperiores) heiſſen ſolche, die andere Begriffe unter ſich haben, die im Verhältniſſe zu ihnen *niedere Begriffe* (conceptus inferiores) genannt werden. So iſt z. B. der Begriff *Vogel* ein höherer Begriff in Beziehung auf die Arten von Vögeln, die unter ihm enthalten ſind; er iſt aber ein niederer Begriff in Beziehung auf den des Thieres; denn dieſer Begriff hat das ganze Vögelreich unter ſich.

Hieraus erhellet, daſs ein Begriff in verſchiedenen Beziehungen zugleich ein höherer, und ein niederer ſeyn kann. Die Ausdrücke *höhere*, und *niedere* müſſen alſo jedesmal bloſs beziehungsweiſe (reſpective) verſtanden werden.

Ein Begriff iſt unter den andern entweder *unmittelbar* oder *mittelbar* enthalten. *Unmittelbar* iſt Vögel unter Thier enthalten, *mittelbar* Raubvögel.

Ein Begriff, der *mittelbar* unter einem andern enthalten iſt, wird vermittelſt eines *unmittelbar un-*

tergeordneten Begriffs, unter dem er enthalten ist, erst dem andern untergeordnet, wie, z. B. Raubvogel dem Begriffe Thier durch Vogel.

Der *höhere Begriff* ist immer von einem grössern Umfange, als der *niedere;* indem der niedere Begriff nur einen Theil der Sphäre des höheren Begriffs einnimmt; und wenn also zwar alle Vorstellungen, die unter dem niedern Begriffe enthalten sind, auch unter dem höhern enthalten seyn müssen, so werden doch umgekehrt unter dem höherem Begriffe mehrere Vorstellungen stehen, die unter dem niedern nicht enthalten sind. Es stehet in dem gegebenen Beyspiele die ganze Sphäre des Begriffs Vogel unter dem Begriffe Thier, und macht einen Theil seiner Sphäre aus; aber die Sphäre des Begriffs Thier ist grösser; denn darunter stehen noch Fische, Insekten, vierfüssige Thiere u. s. w.

§. 115.

Gattung und Art.

Der *höhere Begriff* heisst in Rücksicht seines niedern, *Gattung* (genus) der *niedere* in Ansehung seines *höhern*, *Art* (species) der Begriff Thier ist *Gattung*, der Begriff Vogel, *Art.*

Da niedere Begriffe unter höhere gehören, so gehöret auch die Art unter die Gattung. Das Pferd ist Gattung in Hinsicht des Zebras, des Esels, des Maulesels, und diese sind Arten, die unter seine Gattung gehören.

Der *Artbegriff*, für sich betrachtet, kann *Gattungsbegriff* werden, wenn man ihm wieder besondere Arten unterordnet. Z. B. der Begriff Jagdhund ist *Artbegriff;* denn er ist unter dem höheren Hund

begriffen; er wird aber *Gattungsbegriff*, wenn ich ihn für fich betrachte, und ihm die Arten von Jagdhunden unterordne. Unter Gattungs- und Artbegriffen ift daher blofs ein relativer Unterfchied.

§. 116.

Höchfte Gattung und niedrigfte Art.

Höchfter Begriff oder *höchfte Gattung* ift diejenige, die keine Art einer andern Gattung mehr ift, und feyn kann, (genus fummum non eft fpecies.) Z. B. der Begriff Ding; er ftehet unter keinem höhern, wohl aber ftehet unter ihm alles, was ift, und feyn kann, er ift der abfolut höchfte Begriff.

Man bildet *abfolut höchfte Begriffe* durch *logifche Abftraktion*, d. i. Hinweglaffung der Merkmale; mit der man fo lange fortfährt, bis man am Ende auf einen Begriff ftöfst, aus dem man nichts mehr weglaffen kann. Man nennet diefes Verfahren auch das *Auffteigende* (per afcenfum). So bilde ich durchs *Auffteigen* aus den Vorftellungen Horaz, Cicero, und Salluft u. f. w. den Begriff, römifcher Schriftfteller, aus diefem, den Begriff, Schriftfteller, aus diefem den Begriff, Menfch, aus diefem den Begriff Thier, aus diefem, den Begriff, organifirtes Wefen, aus diefem den Begriff, Wefen, aus diefem den Begriff Etwas, Ding, und höher kann ich nicht hinauf, es ift kein Merkmal mehr übrig, das hinweggelaffen werden könnte; ich bin zum *höchften Begriffe* gekommen.

Aber wie bildet man niedrigere Begriffe? *Durch Zufetzung der Merkmale, oder logifche Determination.* So kann ich aus dem Begriffe *Ding*, durch Hinzufügung der abgezogenen Merkmale wieder den

Begriff, römischer Schriftsteller, und aus diesem die Vorstellungen Horaz, Virgil, Sallust u. s. w. herstellen. Dieses Verfahren heisset das *Absteigende* (per descensum.)

Indessen aber kann man doch niehmals einen *absolut niedrigsten Begriff* (conceptus absolute infimum) d. i. einen solchen, worunter kein anderer mehr als Art enthalten wäre, bewerkstelligen; denn es ist auch bey dem niedrigsten Begriffe immer noch möglich, Merkmale hinzuzufügen, und die Sphäre des Begriffs zu verengen. Ich setze z. B. zu dem Begriffe Thier Merkmale hinzu, und erhalte den Begriff Vogel; wieder ein Merkmal hinzugethan, und ich habe den Begriff Raubvogel, abermals ein Merkmal, und ich bekomme den Begriff Adler, aus diesem Steinadler, und so kann ich diess bis ins unendliche fortsetzen. — Freylich wird es zuweilen scheinen, als hätte ich nun schon alle Merkmale angegeben, wodurch ein Begriff allein auf einen Gegenstand passt; aber dann habe ich gewiss die noch fehlenden Merkmale nicht entdecket, und es kann ein Anderer dem gegebenen Begriffe noch andere Merkmale hinzuthun, die von demjenigen ganz abweichen, die ich als die letzten hinzuzuthun glaubte.

Also nur *komparativ*, für den Gebrauch, giebt es niedrigste Begriffe (species, quæ non est genus, est infima — in usu) die gleichsam durch Uebereinkunft diese Bedeutung erhalten haben, so fern man nähmlich sich einverstanden hat, bey einem Begriffe nicht weiter zu gehen, sondern ihn als eine Art anzusehen, die nicht mehr Gattung ist, die nicht mehr als höherer Begriff betrachtet wird. In diesem Verstande trifft man allerdings in der Naturgeschichte

auf niedrigſte Arten; aber ſie ſind nur die niedrigſten, weil die Naturhiſtoriker bey ihnen ſtehen bleiben, und es nicht nöthig finden, tiefer in die ſpeziellen Unterſchiede der Dinge einzuſehen.

Derjenige niedere Begriff, der einem andern unmittelbar untergeordnet iſt, heiſst die *nächſte Art* (ſpecies proxima). Ein höherer Begriff, dem ein anderer unmittelbar untergeordnet iſt, heiſst das *nächſte Geſchlecht* (genus proximum). So iſt Vogel die nächſte Art vom Thier, und Thier das nächſte Geſchlecht vom Vogel.

Höhere Begriffe heiſſen in Rückſicht der ihnen mittelbar untergeordneten Begriffe, *entferntere Geſchlechter* (genera remota); ſo iſt ein organiſirtes Weſen ein entfernteres Geſchlecht vom Vogel.

Entferntere Arten (ſpecies remotæ) ſind niedere Begriffe in Beziehung auf die höheren, denen ſie untergeordnet ſind; z. B. Vogel in Hinſicht organiſirter Weſen.

Subalterngeſchlechter und *Subalternarten* — *Zwiſchengattungen* und *Zwiſchenarten*, ſind die Mittelglieder zwiſchen dem höchſten Geſchlecht und der niedrigſten Art, wie Thiere, Vögel, Raubvögel, Adler zwiſchen organiſirten Körper, und Steinadler.

Alle Gattungen, die unter einem Geſchlechte ſtehen, aber einander nicht untergeordnet ſind, heiſſen *Nebengattungen* (coſpecies); ſo ſind Pflanzen und Thiere Nebengattungen, denn ſie ſtehen unter der höheren Gattung oder Geſchlechte organiſirter Weſen.

§. 117.

Weitere und engere Begriffe. — Wechſelbegriffe.

Der *höhere Begriff* heiſst auch ein *weiterer;* der *niedere*, ein *engerer* Begriff. Thier iſt ein weiterer Begriff, als der Begriff Vogel; weil der Begriff Thier mehrere Dinge unter ſich, als der Begriff Vogel hat; unter dieſen gehören nur verſchiedene Vögel, unter jenen alles, was Thier iſt: Vögel, Fiſche, Inſekten, vierfüſſige Thiere, Menſch. Der Begriff Körper iſt ein weiterer Begriff, als jener des Metalls; denn unter dieſen gehören nur Metalle, unter den erſteren Metalle, und unzählige andere Dinge. — Der niedere Begriff iſt enger, weil er in Anſehung des höheren nur Art iſt, und die Art das nicht umfaſſen kann, was die Gattung umfaſst. Begriffe, die einerley Sphäre haben, deren Merkmale einerley ſind, deren einer alſo für den andern geſetzt werden kann, heiſſen *Wechſelbegriffe* (conceptus reciproci;) wie z. B. Dreyeck, und dreyſeitige Figur. Ich kann ſtatt des Begriffs Dreyeck, den Begriff dreyſeitige Figur, und umgekehrt, ſtatt des Begriffs dreyſeitige Figur, den Begriff Dreyeck ſezzen, daher ſind Dreyeck, und dreyſeitige Figur *Wechſelbegriffe.* — Man nennet dieſe auch *gleichgeltende Begriffe.*

§. 118.

Wahrer Grund, warum ein Begriff weiter genannt wird, als der andere.

Ein Begriff iſt darum nicht *weiter*, als der andere, weil er *mehr* unter ſich enthält; denn daſs er

wirklich *mehr* unter ſich enthalte, als der andere, kann man nicht wiſſen; ſondern wir nennen ihn nur in ſo fern *weiter*, als er den andern Begriff, und auſſer demſelben noch *mehr* unter ſich begreift. Wir können niemahls mit Gewiſsheit ſagen, daſs nur ſo viel, und nicht mehr unter einen Begriff gehöre; denn wir haben nichts, was uns davon verſicherte, und die Erfahrung beſtättiget es oft, daſs Dinge unter einem Begriffe enthalten ſind, von denen man Anfangs es gar nicht vermuthete. Die Weitheit eines Begriffs kann daher bloſs der Umſtand beſtimmen, wenn er den andern Begriff, in deſſen Hinſicht er der weitere heiſst, und auſſer demſelben noch mehr unter ſich ſtehen hat. So iſt der Begriff Tugend ein weiterer Begriff als Menſchenliebe, weil er die Menſchenliebe, und nebſt dieſer noch mehr, nähmlich Gerechtigkeit, Mildthätigkeit, Groſsmuth unter ſich aufnimmt.

§. 119.

Identiſche und verſchiedene Begriffe. Der Satz vom Nichtzuunterſcheidenden.

Begriffe ſind *identiſch*, *(einerley)* wenn ſie in *Ein* Bewuſstſeyn zuſammenfallen; verſchieden, wenn ſie nicht in *Ein* Bewuſstſeyn zuſammenfallen. Dieſe Einerleyheit oder Verſchiedenheit bezieht ſich entweder auf den Inhalt oder auf den Umfang.

Geſchieht die Vergleichung nicht mit einfachen, ſondern mit zuſammengeſetzten Begriffen, ſo ſind die Begriffe dem Inhalte nach *einerley*, wenn ſie gleiche, *verſchieden*, wenn ſie verſchiedene Merkmale haben. So iſt ein Dreyeck, und eine dreyſei-

tige Figur einerley; ein Dreyeck, und eine vierſeitige Figur verſchieden.

Die identiſchen Begriffe ſind nun wider entweder *ganz* oder *zum Theile* einerley, *ganz einerley* ſind ſie, wenn ſie alle Merkmale mit einander gemein haben, wie z. B. Dreyeck, und dreyſeitige Figur; *zum Theile einerley* ſind ſie, wenn ſie nur einige Merkmale mit einander gemein haben, wie z. B. Thier und Vogel.

Ganz einerley Begriffe ſind noch nicht deſswegen *völlig einerley Begriffe;* denn dieſe wenn ſie möglich wären, müſsten dem Inhalte nach einander völlig gleich ſeyn; in dem einen müſsten eben die Merkmale angetroffen werden, die ſie ſich in dem andern finden. Dieſes aber iſt nicht möglich; denn da würden beyde im Bewuſstſeyn nicht unterſchieden werden können; indem in keinen von beyden ein Grund des Unterſchieds anzutreffen wäre.

Man könnte alſo die Begriffe nach dem *Prinzip des zureichenden Grundes* nicht als *zwey* erkennen, ſondern es würde immer nur *Ein* Begriff ſeyn. Dieſen Grundſatz, daſs zwey Begriffe nicht ein und dieſelben Merkmale enthalten können, nennet man *das Geſetz der Nichtzuunterſcheidenden* (principium indiscernibilium.) Es iſt alſo dieſs eigentlich ein logiſches Geſetz, das man fälſchlich in die Metaphyſik aufgenommen, und auf Gegenſtände angewandt hat.

Völlig einerley Begriffe können wir nur dem Umfange nach annehmen, d. h. der eine Begriff begreift unter ſich alle die Vorſtellungen, die unter dem andern ſtehen, obſchon die Vorſtellungen an ſich in beyden Begriffen nicht eine, und dieſelbe Be-

ſchaffenheit haben; wie z. B. Dreyeck, und dreyſeitige Figur; drey Seiten ſind unter jedem Begriffe enthalten, aber dieſe Seiten in den Begriffen ſelbſt ſind verſchieden, z. B. der Länge nach.

§. 120.

Subordinirte und coordinirte Begriffe.

Begriffe, die in der Sphäre eines andern enthalten ſind, nennet man *ſubordinirt;* wie z. B. Thier und Vogel; denn in der Sphäre des Begriffs *Thier*, findet ſich auch der Begriff *Vogel.*

Begriffe, die zuſammengenommen entweder die Sphäre eines Begriffs, oder den Begriff ſelbſt beſtimmen, heiſſen *coordinirt.* So ſind Vogel und Fiſch coordinirt; denn ſie ſind beyde Theile der Sphäre des Begriffs *Thier;* ferner ſind Kenntniſs und Rechtſchaffenheit coordinirt, weil beyde in dem Begriffe eines ſchätzenswerthen Mannes verbunden als Merkmale, gedacht werden.

§. 121.

Allgemeine Regeln in Abſicht auf die Subordination der Begriffe.

1) Was den höheren Begriffen zukommt, oder widerſpricht, das kommt auch zu, oder widerſpricht allen niederen oder ſubordinirten; nähmlich: den Begriffen, die unter einem höheren enthalten ſind. So kann ich ſagen: Alle Thierkörper ſind der Verweſung unterworfen; alſo iſt auch der menſchliche Körper der Verweſung unterworfen. Kein Menſch kann etwas wollen, was er ſeiner Natur zuwider erkennet; alſo auch der Wilde nicht.

2) Was allen niedern oder ſubordinirten Begriffen zukommt oder widerſpricht, das kommt auch oder widerſpricht ihrem höheren Begriffe: z. B. Gold, Silber, Bley, Kupfer, Eiſen, Zinn, u. ſ. w. ſchmelzen im Feuer; Gold, Silber, Bley, Kupfer &c. gehören unter Metall; alſo muſs alles Metall im Feuer ſchmelzen. — Kein Gemach in dieſem Gebäude hat geſunde Luft; alſo hat das ganze Gebäude keine geſunde Luft.

3) Man kann nicht ſagen: was einem ſubordinirten Begriffe zukommt, oder widerſpricht, das kommt auch zu, oder widerſpricht andern ſubordinirten Begriffen, die mit jenem zu einem höheren Begriffe gehören; alſo nicht, z. B. die Katze fängt Mäuſe, alſo fängt auch der Zeiſig Mäuſe: oder das Pferd friſst kein Fleiſch, alſo friſst auch der Hund kein Fleiſch; denn das, worinn Begriffe übereinkommen, flieſst aus ihren allgemeinen Eigenſchaften; worinn ſie aber verſchieden ſind, das kömmt von ihren beſonderen Eigenſchaften her.

§. 122.

Individueller oder nummeriſcher, ſpezifiſcher und generiſcher Unterſchied der Begriffe.

Das, woran man erkennet, daſs Begriffe nicht dieſelben ſind, heiſſen *Merkmale* derſelben. — Dienen die Merkmale dazu, einzelne Begriffe oder Gegenſtände zu unterſcheiden, ſo heiſst der Unterſchied *individuell* oder *nummeriſch*. So iſt der Unterſchied zwiſchen Cajus und Titius ein *individueller*. Unterſcheidet man die Arten einer Gattung, ſo iſt der Unterſchied *ſpezifiſch*, z. B. wenn man Vögel, und

Fi-

Fische, die beyde unter der Gattung Thier stehen, unterscheidet. Der Unterschied der Gattungen unter einer höheren heisst endlich der *generische Unterschied*, z. B. wenn man Pflanzen und Thiere unterscheidet, die als Gattungen unter der höheren Gattung organisirte Körper, — stehen. — Dinge, die zu einer Gattung, oder Geschlechte gehören, heissen *gleichartig* oder *gleichschlechtig* (homogenea) so wie diejenigen, die zu verschiedenen Geschlechtern gehören, *ungleichartig* (heterogenea) genannt werden.

§. 123.
Disjunkte und disparate Begriffe.

Disjunkte Begriffe heissen coordinirte Begriffe (§. 120.) in so fern sie zusammengenommen die Sphäre eines Begriffs ausmachen. So sind vernünftige Thiere disjunkte Begriffe, denn sie bestimmen zusammen die Sphäre des Begriffs Thier.

Disparate Begriffe heissen solche Begriffe, die als verschiedene Merkmale eines andern Begriffs anzusehen sind. So sind gerecht und klug disparate Begriffe, denn sie sind Merkmale des Begriffs eines vollkommenen Menschen.

§. 124.
Logisch einhellige, real einhellige, logisch entgegengesetzte, real entgegengesetzte Begriffe.

Begriffe sind *logisch einhellig*, wenn sie sich in einem Bewusstseyn verknüpfen lassen, einander nicht widersprechen.

Real einhellig sind sie, wenn sie zusammenverknüpft die Vorstellung vermehren.

Logiſch entgegengeſetzt ſind ſie, wenn ſie ſich nicht in einem Bewuſstſeyn verbinden laſſen, einander widerſprechen: z. B. lichte Finſterniſſe.

Real entgegengeſetzt, wenn ſie zuſammengenommen einander entweder ganz, oder zum Theile aufheben, z. B. Cajus iſt früh guter und Abends böſer Laune.

Die *logiſche* Entgegenſetzung heiſst *Widerſpruch*, die *reale* nennen wir *Widerſtreit*.

Zwey widerſprechende, logiſch entgegenſetzte (contradictorie oppoſita) Prädikate können nicht einem und demſelben Objekte beygelegt werden.

Zwey widerſtreitende real entgegengeſetzte (contrarie oppoſita) Prädikate können einem und demſelben Objekte beygelegt werden, wie die gegebenen Beyſpiele zeigen.

§. 125.

Bejahende und verneinende Begriffe.

Ein Begriff, durch welchen etwas geſetzt wird, heiſst ein *bejahender Begriff*, auch *Realität*. Durch welchen etwas Geſetztes aufgehoben wird, heiſst ein *verneinender Begriff*, auch *Negation*.

Die *logiſche Realität*, und *Negation* kann doppelt ſeyn, entweder der *Form* oder dem *Inhalte* nach. So iſt z. B. der Begriff des Schattens, Mangel des Lichts logiſch bejahend der Form nach, dem Inhalte nach verneinend; und ſo kann umgekehrt dem Inhalte nach ein Begriff bejahend, der Form nach verneinend ſeyn, z. B. wenn man der Seele Nichtſterblichkeit beylegt. Erſt muſs allemal die Realität gedacht werden, ehe man die Negation denkt; denn die Negation ſagt bloſs aus, daſs man

Etwas, was gesetzt worden, — also Realität, die daher schon gedacht seyn muss, aufheben solle; z. B. um Nichtsterblichkeit zu denken, muss man vorher Sterblichkeit gedacht haben. — Sobald man aber eine Realität gedacht hat, kann man auch ihre Negation denken, d. i. von einem bejahendem Begriffe läst sich auch die Verneinung denken. Bejahende Begriffe heissen auch *endliche reale*, verneinende heissen *unendliche Begriffe*.

§. 126.

Mögliche und wirkliche, nothwendige und zufällige Begriffe.

Begriffe werden durch einen vierfachen Actus des Verstandes hervorgebracht, wodurch das Mannigfaltige in den Anschauungen in eine Einheit verknüpfet wird. (§. 107.) Dieser vierfache Actus kann nun entweder vorgenommen werden, dann ist der Begriff *möglich;* oder er ist vorgenommen worden, dann ist der Begriff *wirklich;* oder er muss vorgenommen werden, dann ist der Begriff *nothwendig*. Wir reden hier also von der Modalität der Begriffe, nähmlich von dem Verhältnisse eines Begriffs zum Verstande, und dürfen sie ja nicht mit der Modalität der Erkenntniss verwechseln, (von der wir §. 74. und in den folgenden, gehandelt haben) als welche schon Begriffe voraussetzt.

Ein Begriff ist *möglich*, wenn seine Merkmale sich in einer Einheit des Bewusstseyns vereinigen lassen, die Merkmale, die verknüpft werden sollen, sich nicht widersprechen; *unmöglich* hingegen, wenn die Merkmale desselben sich nicht vereinigen lassen, sondern einander widersprechen. So ist der Begriff

eines Menschen möglich; denn die Merkmale Thier und Vernunft lassen sich in einem Bewufstseyn verknüpfen, so auch die Merkmale eines höchst vollkommenen Wesens, der Gottheit, daher auch der Begriff Gott möglich ist. Der Begriff eines viereckigten Zirkels ist unmöglich; denn viereckig und Zirkel läfst sich nicht vereinigen.

Ist die Vereinigung der Merkmale schon vor sich gegangen, so ist der Begriff *wirklich:* Für den Hottentotten ist der Begriff Philosophie möglich, für uns wirklich.

Ist ein Begriff von der Art, dafs er, so bald der Verstand gebraucht werden soll, entstehet, seine Existenz also mit dem Gebrauche des Verstandes selbst genau, und unzertrennlich zusammenhängt, und durch ihn gegeben wird, so wird er, *nothwendig* genannt. So ist der Begriff der Ursache ein nothwendiger Begriff; d. h. der Verstand mufs, wenn er Mannigfaltiges verknüpft, auch diesen Begriff verknüpfen.

Zufällige heissen solche, die von der Erfahrung, nicht vom Verstande der Materie nach gegeben werden. So ist der Begriff eines Menschen, eines Pferdes u. s. w. durch die Erfahrung gegeben, und also zufällig.

Die *nothwendigen* Begriffe sind entweder *bedingt*, oder *unbedingt nothwendig*.

Ein Begriff ist *bedingt nothwendig*, wenn ein anderer gegebener Begriff denselben nothwendig bey sich führt, wenn er also mit dem andern Begriffe unzertrennlich verknüpft ist. So mufs Begriff der Wirkung gedacht werden, so bald der Begriff der Ursache gedacht wird.

Ein Begriff ist *unbedingt nothwendig*, wenn er in dem Denkvermögen als Denkvermögen gegründet ist, wie z. B. diess der Fall beym Begriffe der Einheit ist.

Anmerkung. Was dunkle, klare, deutliche, undeutliche, verworrene Begriffe sind, braucht nicht insbesondere erklärt zu werden, sondern sind hier die §§. 26. &c. und dann §. 58. und folgende in der Logik nachzulesen. Was dort über die Vorstellungen in dieser Hinsicht gesagt wird, lässt sich leicht auf die Begriffe anwenden. So kann man auch aus dem §. 21. erklären, welche Begriffe wahr, welche falsch sind.

§. 127.

Einfache und zusammengesetzte Begriffe.

Begriffe, die keine Merkmale enthalten, sind *absolut einfache Begriffe*; wie z. B. die Begriffe Einheit, Realität.

Zusammengesetzte Begriffe sind jene, die mehrere Merkmale enthalten, z. B. der Begriff Mensch. Erstere lassen sich nicht, wohl aber letztere auflösen, und diess so lange, bis man am Ende auf einfache Vorstellungen stösst.

§. 128.

Schema der Eintheilung der Begriffe nach den vier Momenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Alle die verschiedenen Arten, die wir bisher von den Begriffen aufgestellt haben, lassen sich zum Behufe des Gedächtnisses, nach den Momenten der

Quantität, Qualität, Relation, und Modalität alſo ſchematiſiren.

Nach dem Momente der *Quantität* werden die Begriffe eingetheilt: in

einfache und *zuſammengeſetzte* (Logik §. 127.)

Nach dem Momente der *Relation*: in

wahre und *falſche*,

identiſche und *verſchiedene* (Log. §. 120.)

höhere und *niedere*, (Log. §. 114.) oder auch *weitere* und *engere* (Log. §. 117.)

disjunkte und *disparate* (Log. §. 123.)

Logiſch einhellige, *real einhellige*, *logiſch entgegengeſetzte*, *real entgegengeſetzte*. (Log. 124.)

bejahende und *verneinende*. (Log. §. 125.)

Nach dem Momente der *Modalität*: in

mögliche und *unmögliche*,

wirkliche,

nothwendige und *zufällige*. (Log. §. 126.)

§. 129.

Es giebt keine durchgängig beſtimmten Begriffe, wohl aber einzelne Dinge, Individuen, die durchgängig beſtimmt ſind.

Durchgängig beſtimmte Begriffe wären ſolche, zu denen ſich keine weitere Beſtimmungen oder Merkmale hinzuſetzen lieſſen. Nun aber können immer zu einem Begriffe Beſtimmungen und Merkmale hinzugedacht werden (per descenſum) (§. 116.) Man kann ja in der Hinzudenkung, und Hinzuſezzung der Merkmale, wie in den Zahlen, ins unendliche gehen. Zu den Begriffen, z. B. Reichthum, Gelehrſamkeit, kann ich mir immer neue Beſtim-

mungen hinzudenken, und doch werden sie nie gänzlich bestimmt seyn.

Aber dennoch müssen wir die einzelnen Dinge oder Individuen durchgängig bestimmt annehmen, (entia omnimode determinata) weil ein jedes individuelle Ding das seyn muss, was es ist, und es nicht wäre, und also auch nicht als Individuum existiren könnte, wenn ihm eine von den Bestimmungen mangelte, die es als dieses Individuum haben soll. Ein Apfel muss alle die Bestimmungen haben, die er als Apfel haben soll, denn sonst wäre er nicht Apfel. Hieraus folgt, dass es wohl durchgängig bestimmte Erkenntnisse als Anschauungen, nicht aber als Begriffe giebt; denn bey diesen kann die logische Bestimmung nie als vollendet angesehen werden.

§. 130.

Gebrauch der Begriffe in abstracto und concreto.

Ein jeder Begriff kann *allgemein*, und *besonders* gebraucht werden.

Allgemein wird er gebraucht, wenn man ihn als einen niederen unter einem höheren Begriffe denkt, und diess heisst einen Begriff in abstracto brauchen z. B. Frömmigkeit, Gerechtigkeit.

Besonders wird ein Begriff gebraucht, wenn ich ihn als einen höheren Begriff denke, unter dem ein niederer steht: diess heisst den Begriff in concreto brauchen; z. B. der fromme, der gerechte Mann.

Jeder Begriff ist *allgemein*, (§. 100.) mithin ist auch ein jeder Begriff abstract.

Die Ausdrücke *abstract*, und *concret* beziehen sich daher nicht sowohl auf die Begriffe an sich selbst,

als vielmehr auf ihren Gebrauch. Es ist nicht logisch richtig, wenn man sagt: Ich abstrahire etwas (abstraho aliquid) es soll heissen: Ich abstrahire von etwas; (abstraho ab aliquo) denn bey der Ausübung der Abstraction wird die Aufmerksamkeit von irgend einer Bestimmung eines Gegenstandes abgewandt, der Gegenstand aber selbst bleibt, was er ist; der Gegenstand selbst wird nicht abstrahirt.

Die Abstraktion hat Grade: d. h. man kann die Begriffe mehr oder weniger abstract behandeln. Mehr abstract behandelt man einen Begriff, wenn man mehrere Bestimmungen in demselben wegläfst. Lasset man weniger Bestimmungen weg, so wird der Begriff auch in eben dem Verhältnisse weniger abstract.

Man behandelt einen Begriff in concreto, wenn man ihm Bestimmungen hinzuthut; je mehrere hinzugethan werden, um so concreter wird der Begriff. Also hat auch die concrete Behandlung eines Begriffs ihre Grade.

Die Absicht bey abstraktem Gebrauche der Begriffe ist, sie der höchsten Gattung näher zu bringen; denn durch Weglassung von Bestimmungen; die sich auf die Aehnlichkeit der Individuen beziehen, höret ein Begriff immer mehr auf, Artbegriff zu seyn; z. B. schöner Jagdhund; lasse die Bestimmung Jagen weg, und der Begriff ist schon weniger individuell, ich habe überhaupt den Begriff von einem schönen Hunde.

Die Absicht beym concreten Gebrauche der Begriffe ist, den Begriff den Individuen näher zu bringen; z. B. Ding, ich setze Organisation hinzu, und bekomme ein organisches Ding, ich setze Em-

pfindung hinzu, und bekomme den individuellen Begriff Thier.

§. 131.

Ueber die Frage: Welcher Gebrauch der Begriffe, der abſtracte, oder der concrete dem andern vorzuziehen ſey.

Man kann nicht ſagen, daſs einer dem andern vorzuziehen ſey; der Werth des einen Gebrauches iſt nicht geringer zu ſchätzen, als der Werth des andern: man muſs nur jeden an ſeinem Orte anwenden. Sehr abſtracte Begriffe laſſen uns nur wenig individuelles erkennen; ſie ſagen uns bloſs, was mehreren Dingen gemeinſchaftlich zukommt. Aber es giebt Fälle, wo wir auch nur das zu wiſſen brauchen; z. B. bey Klaſſifikationen der Dinge, wo es uns hauptſächlich darum zu thun iſt, zu wiſſen, welche Dinge zuſammen gehören, um ſie mit einander zu überblicken!

Wo ſich's darum handelt, an wenigen Dingen viel zu erkennen, da befriedigt uns der concrete Gebrauch der Begriffe; denn er individualiſiret, er ſtellet nur einzelne Dinge dar.

Es kommt alſo bloſs darauf an, wo der eine oder der andere Gebrauch anwendbar iſt, und dann haben beyde einen gleichen Werth.

Fünftes Hauptstück.

Die Lehre von den Urtheilen.

§. 132.

Was ist ein Urtheil?

Die gewöhnliche Antwort, die unsere Vorfahren auf diese Frage gegeben haben, war: *Ein Urtheil ist die Vorstellung des Verhältnisses zweyer Begriffe.* — Allein diese Erklärung hat zwey Fehler: einmahl ist sie zu eng, und dann ist sie auch unbestimmt.

Sie ist zu *eng;* denn in einem Urtheile wird nicht blofs das Verhältnifs zweyer Begriffe angegeben, z. B. in dem Urtheile, Cajus ist ein Gelehrter, ist Cajus eine Anschauung, eine einzelne Vorstellung, also kein Begriff. Ferner in dem Urtheile: Wenn Freyheit ein Unding ist, so giebt es keine Tugend, finden sich zwey Urtheile, nähmlich Freyheit ist ein Unding, und es giebt keine Tugend. Angeführte Erklärung pafst also nicht auf alle Urtheile, ist mithin zu eng.

Sie ist zu *unbestimmt;* denn sie bestimmet das Verhältnifs der Vorstellungen, die in einem Urtheile

enthalten ſind, und welches das Urtheil angiebt, nicht. Auch durch die Einbildungskraft können Vorſtellungen in eine Verbindung gebracht werden, das Verhältniſs aber, welches daraus entſtehet, wird von dem Verhältniſſe der Vorſtellungen, welches durch ein Urtheil gegeben wird, ſehr verſchieden ſeyn. So reproduzirt z. B. die Einbildungskraft bey der Vorſtellung des Ortes, den ein gewiſſer Gegenſtand einnahm, die Vorſtellung des Gegenſtandes, der ſich an dieſem Orte befand; aber die Verknüpfung wird für das Subjekt, bey welchem ſie ſich findet, als geltend angeſehen.

Um dieſen Mängeln auszuweichen; geben wir folgende Erklärung eines Urtheils:

Es iſt die Beſtimmung des Verhältniſſes mehrerer Vorſtellungen zur Einheit des Bewuſstſeyns.

In dem Urtheile z. B. alle Menſchen ſind ſterblich; finden ſich die Vorſtellungen: alle Menſchen, und ſterblich, und das Urtheil zeigt an, daſs beyde ſich in einer Einheit des Bewuſstſeyns verbinden laſſen. In dem Urtheile: Wenn Criton tugendhaft iſt, ſo ſchwöret er keinen falſchen Eid, ſind die Vorſtellungen: Criton iſt tugendhaft, und Criton ſchwöret keinen falſchen Eid, und das Urtheil ſagt aus, daſs, wenn ich die Vorſtellung: Criton iſt tugendhaft, ſetze, ſo kann ich nicht ſetzen; Criton ſchwöret einen falſchen Eid, weil beyde ſich nicht in einer Einheit des Bewuſstſeyns verbinden laſſen. In dem Urtheile: Sempronius iſt krank, oder geſund, ſind die Vorſtellungen: Sempronius, Krankheit, Geſundheit, und das Urtheil beſtimmt, daſs die Vorſtellung Sempronius ſich mit

einer von den beyden Vorstellungen, Krankheit oder Gesundheit in einer Einheit des Bewufstseyns verbunden denken lasse.

Vorstellungen an sich sind noch keine Urtheile, sie sind blofs Data zu Urtheilen, und müssen daher erst, ungeachtet ihrer Verschiedenheit, so verbunden werden, dafs daraus nur *Ein* Bewufstseyn entstehe.

§. 133.

Materie und Form der Urtheile.

Die wesentlichen Bestandtheile eines jeden Urtheils sind *Materie* und *Form.*

Materie heissen die zur Einheit des Bewufstseyns im Urtheile verbundenen Vorstellungen.

Form heifst die Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Vorstellungen als solche zu einem Bewufstseyn verbunden werden können.

So sind in dem Urtheile: Kant ist scharfsinnig, die Vorstellungen, Kant und Scharfsinn die Materie, und die Bestimmung, dafs, und wie sie sich zur Einheit des Bewufstseyns verbinden lassen, die Form desselben.

Da die reine allgemeine Logik von allen Gegenständen, welche gedacht werden, von aller Materie des Denkens abstrahirt, so kann sie also auch in der Lehre von den Urtheilen nicht auf die Materie der Urtheile Rücksicht nehmen, sondern nur einzig allein die Form derselben betrachten.

§. 134.

Logiſche Formen der Urtheile.

Die Urtheile unterſcheiden ſich, der Form nach, durch vier Momente; nähmlich: durch Quantität, Qualität, Relation, und Modalität.

Die *Quantität* des Urtheils beſtehet in der Menge der Vorſtellungen, die in einem Urtheile zur Einheit des Bewuſstſeyns verbunden werden, und alſo zur Sphäre, zum Umfange desſelben gehören.

Die *Qualität* beſtehet in der Art, und Weiſe, wie ſich das Subjekt mit dem Prädikate eines Urtheils in einem Bewuſstſeyn verbinden läſst, oder: die Qualität beziehet ſich darauf, ob das Urtheil etwas bejahet oder verneinet.

Die *Relation* iſt das Verhältniſs der Vorſtellungen, die in einem Urtheile vorkommen, gegeneinander.

Die *Modalität* iſt das Verhältniſs des ganzen Urtheils zum Erkenntniſsvermögen.

§. 135.

Eintheilung der Urtheile der Quantität nach.

Frägt man bey einem Urtheile, auf wie viel Vorſtellungen ſich dasſelbe erſtreckt, wie viel Vorſtellungen unter demſelben enthalten ſind, ſo unterſucht man die *Quantität* des Urtheils. Nun ſagt ein Urtheil entweder nur von einer Vorſtellung, oder von mehreren, oder von allen einer Sphäre etwas aus; daher ſind die Urtheile entweder *einzelne, individuelle* oder *beſondere, partikuläre* oder *allgemeine, univerſale.*

Das Urtheil, Cajus ist gelehrt, ist ein *einzelnes* Urtheil, es sagt bloss von der einzelnen Vorstellung Cajus aus, dass ihr das Merkmal gelehrt zukomme.

Das Urtheil, einige Menschen sind nicht gelehrt, ist ein *besonderes* Urtheil; denn es sagt von mehreren Gliedern der Sphäre des Begriffes Mensch aus, dass das Merkmal gelehrt ihnen nicht zukomme.

Das Urtheil, alle Menschen sind sterblich, ist ein *allgemeines* Urtheil; denn es sagt von allen Gliedern der Sphäre des Begriffes Mensch aus, dass ihnen das Merkmal sterblich zukomme. Eben so ist das Urtheil: Wenn es regnet, so wird es nass, ein *allgemeines* Urtheil; denn es sagt aus, allemal, wenn du setzest, es regnet, musst du auch setzen, es wird nass.

Man kann auch sagen: Ein *allgemeines* Urtheil ist ein solches Urtheil, worinn das Subjekt ganz von der Notion des Prädikats eingeschlossen, oder ganz daraus ausgeschlossen ist: z. B. alle Menschen sind fehlbar. Das Subjekt, alle Menschen, ist hier ganz in der Notion des Prädikats Fehlbarkeit eingeschlossen; oder: Keiner ist vollkommen tugendhaft; hier ist das Subjekt kein Mensch, ganz aus der Notion einer vollkommenen Tugendhaftigkeit, welche das Prädikat ist, ausgeschlossen.

Von dem besonderen Urtheile kann man sagen: Ein besonderes Urtheil ist jenes, wenn das Subjekt nur zum Theil von der Notion des Prädikats eingeschlossen, oder nur zum Theil daraus ausgeschlossen ist; z. B. einige Menschen sind fromm. In dem Prädikate *fromm*, ist das Subjekt *Mensch* nur zum Theil eingeschlossen; denn es heisst *einige Menschen;* oder: nicht alle, welche studirt haben

ſind gelehrt. Das Subjekt *Studirte* wird hier nur zum Theil aus der Notion *Gelehrtſeyn*, ausgeſchloſſen; denn es heiſst nicht *alle Studirte*.

Von dem *einzelnem* Urtheile kann man ſagen: *Einzelnes* Urtheil iſt jenes, deſſen Subjekt, von welchem das Urtheil etwas prädizirt, ein einzelnes Ding, ein Individuum iſt, z. B. Hortemſia iſt ſchön.

Die einzelnen Urtheile ſind der logiſchen Form nach, im Gebrauche den allgemeinen gleich zu ſchätzen; denn von beyden gilt das Prädikat vom Subjekte ohne Ausnahme; z. B. das allgemeine Urtheil: alle Körper beſtehen aus Theilen, und das einzelne: Hortemſia iſt ſchön; ſo gut es von allen Körpern gilt, daſs ſie aus Theilen beſtehen, ſo gilt es auch von der Hortenſia, daſs ſie ſchön iſt ohne Ausnahme; denn was wollte man bey *Einer* ſchönen Hortenſia ausnehmen.

Man kann die Urtheile der Quantität nach, noch in *bezeichnete*, definita, und *unbezeichnete*, indefinita, eintheilen. Jene enthalten eine Bezeichnung der Quantität, dieſe nicht. Es giebt in jeder Sprache Wörter, wodurch man anzeigt, welche *Qualität* das gegebene Urtheil hat, und dieſe Wörter erhalten den Nahmen der *Qualitätszeichen*, Signa qualitatis. Für die *einzelnen Urtheile* ſind es die nomina propria, z. B. *Cajus* iſt reich, *Belinde* iſt reitzend, *Luzinde* iſt häſslich, *Hekuba* hat Runzeln. *Megäre* kann hexen. Für die *beſonderen Urtheile* ſind die Wörter, *einige*, *manche*, *viele*. Z. B. *einige* Gelehrte ſind beſcheiden, *viele* Gelehrte ſind ſtolz. *Einige* Mädchen ſind holdſelig, viele Weiber ſind Plappermäuler: für die *allgemeinen bejahenden Urtheile*, ſind es die Wörter; *alle*, *jeder*, z. B. *alle*

Menschen sind sterblich, jeder Mensch liebt sich selbst; Für die *allgemeinen verneinenden Urtheile* die Wörter: *keiner*, *niemand*, z. B. *kein* Mensch ist heilig, *niemand* kann zween Herrn dienen.

Unbezeichnete Urtheile heissen Urtheile, wenn ihnen das Zeichen der *Quantität* fehlt, z. B. der Mensch ist ein Thier mit Vernunft. Wenn es regnet, so wird es nass. Frisch gewagt, ist halb gewonnen. Lust und Lieb zu einem Ding, machen alle Arbeit ring. Dergleichen Urtheile gelten immer für *allgemeine*.

Man unterscheidet in der Logik die *bezeichneten* und *unbezeichneten* Urtheile von den *bestimmten* und *unbestimmten* (determinatis, und indeterminatis). Ein Urtheil heisst *bestimmt*, wenn durch das Subjekt desselben zugleich der Grund angegeben wird, warum dem Subjekte ein Prädikat beygelegt, oder abgesprochen wird. So ist z. B. das Urtheil: Einige Vierecke sind Parallelogramme, *unbestimmt*; es wird aber *bestimmt*, wenn ich sage: alle Vierecke deren gegenüberstehende Seiten parallel sind, sind Parallelogramme. Hieraus ergiebt sich ganz leicht, dass ein jedes *bestimmtes* Urtheil *allgemein*, und jedes *unbestimmtes* Urtheil *besonders* ist, z. B. das *bestimmte* Urtheil: Jeder Mensch, der rechtschaffen ist, verdient Achtung, und das *unbestimmte*: Einige Menschen verdienen keine Achtung. Ersteres ist ein *allgemeines*, letzteres ein *besonderes* Urtheil.

§.

§. 136.

Besondere Eintheilung der allgemeinen Urtheile.

Die *allgemeinen Urtheile* sind entweder *analytisch* oder *synthetisch allgemein*.

Analytisch allgemein sind sie, wenn das Prädikat schon in dem Begriffe des Subjektes enthalten ist, z. B. ein Gelehrter hat wissenschaftliche Erkenntnisse; jeder Tugendhafte ist ein guter Mensch. Dergleichen Urtheile abstrahiren von den Verschiedenheiten zwischen Subjekt und Prädikat; sie sagen blofs aus, was Subjekt und Prädikat mit einander gemein haben, also: z. B. der Gelehrte hat wissenschaftliche Erkenntnisse mit der Gelehrsamkeit gemein, der Tugendhafte hat mit dem Guten die Güte gemein.

Synthetisch allgemein ist ein Urtheil, wenn das Prädikat nicht in dem Begriffe des Subjektes vorhanden ist, sondern erst mit demselben zusammengesetzt werden mufs; z. B. unter allen Thieren lachet der Mensch nur allein. Das Prädikat *Lachen* liegt nicht in dem Begriffe des Menschen, es mufs erst hinzugethan werden, es mufs durch Synthesis hinzukommen. Diese Urtheile sehen auf die Unterschiede.

§. 137.

Eintheilung der Urtheile der Qualität nach.

Der *Qualität* nach zerfallen die Urtheile in zwey Arten, in *bejahende* und in *verneinende*. Die *bejahenden* bestimmen, dafs das Subjekt und Prädikat sich wirklich in einer Einheit des Bewufstseyns verbinden lassen.

Die *verneinenden* erklären, daſs dieſe Verbindung nicht angehe. So ſind z. B. die Urtheile: alle Menſchen ſind ſterblich — wenn es regnet ſo wird es naſs, bejahende Urtheile. Hingegen die Urtheile: Cajus iſt nicht krank; wenn Titus auch tugendhaft iſt, ſo folgt noch nicht, daſs er nie ſündigt, ſind verneinend. Im *bejahenden* Urtheile wird das Subjekt unter der Sphäre eines Prädikats gedacht, oder auch, es wird dem Subjekte das Prädikat gegeben, z. B. *Plamilla* iſt ſchön, unter dem Prädikate Schön wird *Plamilla* das Subjekt gedacht, und auch *Planillen* das Prädikat Schönheit gegeben. Im *verneinenden* Urtheile wird das Subjekt auſſer der Sphäre des Prädikats geſetzt, oder auch, das Prädikat wird von dem Subjekte entfernt, z. B. *Belinde* iſt nicht ſchön. Hier ſteht nun *Belinde* als Subjekt auſſer der Sphäre des Prädikats *Schönheit;* denn auch das Prädikat *Schönheit* wird von *Belinden* entfernt. Die gewöhnlichen Logiker, die noch nicht ſorgfältig genug das abſöndern, was zur Materie des Denkens gehört, von dem, was dem Denken als Denken ſeiner Form nach zukommt, theilen die Urtheile bey der Lehre von der *Qualität* in *limitirende* oder *unendliche.*

Unendlich nennet man ein Urtheil, wenn die Form desſelben zwar bejahend iſt, das Prädikat aber eine Negation in ſich ſchlieſst, wie z. B. die Seele iſt unſterblich. Sie, dieſe Urtheile nähmlich heiſſen *unendlich*, weil es zwar ſcheint, als beſtimmten ſie etwas über das Merkmal, was einem Gegenſtand zukommt, indeſſen ſie aber dennoch den Gegenſtand bloſs in die unendliche Sphäre von Dingen verſetzen, denen ein gewiſſes Merkmal nicht

zukommt, ohne dabey zu bestimmen, welches Merkmal ihnen doch beygelegt werden müsse. So wird in dem Urtheile: die Seele ist unsterblich, die Seele bloss von der Klasse der Dinge ausgeschlossen, denen das Prädikat des Sterblichseyns zukommt, und es wird nun unter die unendliche Anzahl derjenigen versetzt, die nicht sterblich sind. Es können von einem Gegenstande eine unendliche Menge unendlicher Urtheile gefällt werden, daher der Nahme *unendlicher Urtheile*.

Limitirend heissen sie, wenn sie aus der Menge von Prädikaten, die einem Gegenstande zukommen können, eines ausschliessen, und also die Sphäre der Prädikate, die ihm zukommen können, einschränken. Wenn ich z. B. sage, Queckfilber ist nicht roth, so schliesse ich das rothseyn von ihm aus. — Der Form nach gehören sie zu den *bejahenden* Urtheilen, aber dem *Inhalte* nach unterscheiden sie sich von ihnen, denn das Prädikat enthält eine Negation, und es wird also durch sie eigentlich nichts gesetzt und erkannt. Von den *negativen* Urtheilen unterscheiden sie sich dadurch, dass der Verstand wirklich etwas setzt, wirklich zusammenbindet, was freylich durch den Inhalt des Prädikats wieder aufgehoben wird, und nichts zur Erkenntniss beyträgt.

Man nennet die *bejahenden* und *verneinenden Urtheile* im Gegensatze der *unendlichen Urtheile*, *endliche* (finita). So das Urtheil: der Mensch ist sterblich, ist ein *endliches* Urtheil; das Urtheil: die Seele ist nicht sterblich, ein *unendliches* Urtheil.

§. 138.

Eintheilung der Urtheile nach der Relation.

Bey der *Relation* siehet man auf das Verhältniss der Vorstellungen unter einander.

Ein jedes Verhältniss ist entweder ein *inneres* oder ein *äusseres*.

Vorstellungen stehen in einem inneren Verhältnisse, wenn die eine als in der anderen enthalten, mit ihr und in ihr gesetzt, vorgestellt werden soll. So stehet z. B. Vernunft mit der Vorstellung Mensch in einem *inneren* Verhältnisse; denn die Vernunft wird als im Menschen enthalten vorgestellt. Eine Vorstellung, die als in einer andern enthalten, vorgestellt wird, heisst ein *Merkmal*. Wenn also durch ein Urtheil bestimmt wird, ob eine Vorstellung als Merkmal in der andern enthalten sey oder nicht, so ist das Verhältniss dieser Vorstellung ein *inneres*, und das Urtheil heisst *kategorisch*. In einem solchen Urtheile ist das Prädikat dem Subjekte untergeordnet, z. B. Gott ist gerecht. Gerechtigkeit ist als Merkmal in dem Begriffe enthalten, Gerechtigkeit wird von Gott prädizirt, also ist sie Prädikat, und dem Subjekte Gott untergeordnet.

Vorstellungen stehen in einem *äusseren Verhältnisse*, wenn sie sich zwar untereinander bestimmen, *eine durch die andern*, aber doch nicht die eine *mit* der *andern* in der *andern* gesetzt wird.

Bey diesen äusseren Verhältnissen giebt es zwey Fälle.

Das Setzen der einen Vorstellung bestimmt entweder bloss das Setzen, oder Nichtsetzen der andern, ohne dass doch das Setzen der erstern durch

das Setzen der letztern selbst wider bestimmt wird; oder:

Das Setzen der einen bestimmt das Setzen oder Nichtsetzen der andern, und wird wechselseitig durch das Setzen der andern wider bestimmet.

Die erstern Urtheile heissen *hypothetische*, die andern *disjunktive*.

So ist es z. B. ein *hypothetisches* Urtheil: wenn es regnet, so wird es nass; denn die Vorstellungen, es regnet, und es wird nass, stehen in einem äusseren Verhältniss, weil man das Nasswerden nicht *mit*, und *in dem*, sondern durch den Regen gegeben, betrachten muss. Ferner wird zwar dadurch, dass man setzt, es regnet, auch gesetzt, dass es nass wird, aber umgekehrt wird nicht, wenn man setzt, dass etwas nass wird, auch gesetzt, dass es regne, weil das Nasswerden auch von andern Gründen herrühren kann. In hypothetischen Urtheilen wird das Prädikat als Folge dem Grunde untergeordnet, z. B. wenn es regnet — so wird es nass. Wenn Cajus tugendhaft ist, so lügt er nicht.

Im *disjunktiven* Urtheile bestimmet das Setzen der einen Vorstellung das Setzen oder Nichtsetzen der andern, und wird wechselseitig durch das Setzen der andern wider bestimmt; z. B. Cajus ist entweder krank oder nicht krank; denn wenn ich setze, Cajus ist krank, so kann ich nicht setzen: Cajus ist nicht krank, und setze ich: Cajus ist nicht krank, so kann ich nicht setzen: Cajus ist krank.

Die Urtheile der Relation nach sind demnach dreyerley:

kategorische,
hypothetische,
disjunktive,

Wir wollen jedes noch einmahl kurz erklären.

Kathegorisches Urtheil ist ein Urtheil, welches bestimmt, ob eine Vorstellung als Merkmal in der andern enthalten sey, oder nicht.

Hypothetisches Urtheil ist ein Urtheil, welches eine Vorstellung unter der Bedingung als Folge setzt, wenn die andere als Grund Gültigkeit hat.

Disjunktives Urtheil ist ein Urtheil, worinn das Setzen der einen Vorstellung das Setzen oder Nichtsetzen der andern bestimmt, und wechselseitig wider durch das Setzen der andern bestimmt wird.

§. 139.

Besondere Bemerkungen über das kategorische Urtheil.

1) In einem *kategorischen Urtheile* nennet man diejenige Vorstellung, von der ausgesagt wird, ob sie eine andere in sich enthält oder nicht, das *Subjekt;* die Vorstellung, die als Merkmal betrachtet wird, das *Prädikat;* und die Vorstellung, die da anzeigt, ob beyde mit einander in eine Einheit des Bewusstseyns verbunden werden können oder nicht, die *Copula.*

In dem kategorischen Urtheile: Cajus ist gelehrt, ist Cajus das Subjekt, gelehrt das Prädikat, *ist* — die Copula. In dem Urtheile: Cajus ist nicht gelehrt, ist — *ist nicht* die Copula.

2) Die *Form* des kategorischen Urtheils liegt in der *Copula;* die Materie desselben sind *Subjekt* und *Prädikat.*

Subjekt, *Prädikat* und *Copula* ſind weſentliche Stücke eines kategoriſchen Urtheils; ſie müſſen in jedem vorkommen. Wenn ſie auch nicht mit Worten ausgedrückt werden, ſo ſind ſie doch verſteckt da, denn ſie gehören zur Form dieſes Urtheils. So iſt z. B. der Ausſpruch: der Vogel ſingt, ein Urtheil, wo die Copula verſteckt iſt; regulär ausgedrückt, würde es heiſſen: der Vogel iſt ein ſingendes Ding. Man nennet die Urtheile, bey denen alle drey Stücke ſich offenbar finden, *vollſtändige* (propoſitiones logicæ perfectæ) wo eines dieſer Stücke verſteckt iſt, *unvollſtändige* (propoſitiones logicæ imperfectæ oder crypticæ) Die Alten nannten ein Urtheil, wo das Subjekt verſteckt war, propoſitio omiſſ: ſubjecti; z. B. es regnet, ſtatt der Himmel regnet; wo das Prädikat verſtecket war, propoſitio omiſſi prædicati, z. B. Gott iſt, ſtatt Gott iſt exiſtirend; wo die Copula verſteckt war, propoſitio omiſſæ copulæ, z. B. Weib und Schwachheit, ſtatt das Weib iſt ſchwach. — Ein vollſtändiges Urtheil nannten ſie enunciatum tertii adjecti; war die Copula im Prädikate enthalten, wie in dem Urtheile: der Vogel ſingt, ſo hieſs das Urtheil enunciatum ſecundi adjecti.

3) Man erkläret auch das kategoriſche Urtheil als einen Satz, worinn etwas abſolut, geradezu, ſchlechthin, ohne alle Einſchränkung bejahet oder verneinet wird, und ſetzet demſelben das ſynkategoriſche entgegen, nähmlich das hypothetiſche, wenn etwas unter einer gewiſſen Einſchränkung bejahet oder verneinet wird,

z. B. wenn Tullius tugendhaft ist, so lügt er nicht.

4) Alle kategorischen Urtheile sind ganz assertorisch; denn sie bestimmen etwas, sie sagen aus, was ist.

§. 140.

Unterabtheilung der kategorischen Urtheile.

Die kategorischen Urtheile sind entweder *bejahend* oder *verneinend*, *identisch* oder *nicht*.

Ein kathegorisches Urtheil ist bejahend, wenn es aussagt, dass eine Vorstellung als Merkmal in der andern enthalten ist; z. B. alle Menschen sind sterblich. Hier wird ausgesagt, dass man *sterblich seyn*, als ein Merkmal vom Menschen betrachten könne, dass Sterblichkeit in dem Begriffe Mensch als Merkmal vorkommt.

Ein kategorisches Urtheil ist verneinend, wenn es aussagt, dass eine Vorstellung nicht als Merkmal in der andern ist, z. B. Cajus ist nicht gelehrt. Hier wird ausgesagt, dass man gelehrt nicht als Merkmal der Vorstellung Cajus ansehen kann.

Ein kategorisches Urtheil ist identisch, wenn Subjekt und Prädikat Wechselbegriffe sind; z. B. alle Dreyecke sind dreyseitige Figuren, denn Dreyeck und dreyseitige Figur sind *Wechselbegriffe*.

Ein kategorisches Urtheil ist nicht identisch, wenn Subjekt und Prädikat keine Wechselbegriffe sind; z. B. Sempronia ist reitzend.

§. 141.

Besondere Bemerkungen über das hypothetische Urtheil.

1) In einem *hypothetischen Urtheile* nennet man diejenige Vorstellung, die als Grund von der andern anzusehen ist, *Vordersatz* (antecedens) und die andere Vorstellung, nähmlich die Folge des Grundes, *Nachsatz* (consequens). In jedem hypothetischen Urtheile sind also zwey Sätze: *Grund* und *Folge.* So ist in dem hypothetischen Urtheile: Wenn alle Körper zusammengesetzt sind, so sind sie theilbar, der erste Satz — *Vordersatz,* (antecedens) und der letztere *Nachsatz* (consequens),

2) Die Form des hypothetischen Urtheils liegt in der Vorstellung, welche das Subjekt und Prädikat zur Einheit des Bewusstseyns verknüpft, also in der *Folge* oder dem *Nachsatze* (consequens). Was demnach für die kategorischen Urtheile *Copula* ist (§. 139.) ist für die hypothetischen der Consequens — die *Materie* sind der *Vordersatz* und der *Nachsatz.* Die Verknüpfung beyder drücken wir deutsch durch *wenn* und *so* aus. *Wenn* und *so* machen also hier die *Copula.*

3) Die Form der Verknüpfung der gegebenen Vorstellungen in den hypothetischen Urtheilen kann auf zweyerley Art geschehen; durch eine *setzende* (modus ponens) und durch eine *aufhebende* (modus tollens). Die *setzende Art* ist zugegen, wenn aus der Wahrheit des *Vordersatzes* oder *Grundes* auf die Wahrheit des *Nach-*

satzes oder der *Folge* geschlossen wird; es wird *etwas gesetzt*, (ponitur aliquid) z. B. die Tugend lohnet sich selbst, also muss man die Tugend ihrer selbst wegen üben. Die *aufhebende Art* ist zugegen, wenn aus der Falschheit des *Nachsatzes* oder der *Folge* auf die Falschheit des *Vordersatzes* oder *Grundes* geschlossen wird; es wird etwas aufgehoben (tollitur aliquid), z. B. der Reichthum allein macht nicht glücklich: denn es ist falsch, dass alle Reiche glücklich sind.

4) In hypothetischen Urtheilen ist nur die *Konsequenz assertorisch*, der Vordersatz hingegen *problematisch* d. h. er bestimmt nicht unbedingt; z. B. wenn der Mensch allwissend wäre, würde er nicht hintergangen werden.

§. 142.

Besondere Bemerkungen über die disjunktiven Urtheile.

1) Man kann auch ein *disjunktives Urtheil* so erklären: Es ist ein Satz, worinn aus mehreren Prädikaten eines dem Subjekte zugeschrieben aber nicht bestimmt wird — welches? Z. B. die menschliche Seele ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Ich sage, dass sie eines oder das andere ist, aber ich bestimme nicht, welches aus beyden sie ist. Diess muss erst untersuchet werden.

2) Die einander widerstreitenden Prädikate in einem disjunktiven Urtheile nennet man *disjunktive Glieder* (membra disjuncta) Bey den

disjunktiven Gliedern ſind folgende Regeln vor Augen zu haben:

a) Die *disjunktiven Glieder* müſſen in dem Urtheile vollſtändig genannt werden; es darf keines fehlen, oder das Urtheil iſt unrichtig und ohne Gebrauch. So wäre es unrichtig, wenn ich ſagte: der im Bette liegende Cajus wacht entweder oder er ſchläft; denn es iſt ja noch ein Drittes übrig — er kann träumen. Dieſe Regel drücket man auch ſo aus: *Die Sphäre des gegebenen Begriffs muſs komplet ſeyn.*

b) Die *disjunktiven Glieder* müſſen einander ſo entgegengeſetzt ſeyn, daſs ſie zugleich nicht beyſammen beſtehen können. Daher wäre das Urtheil falſch: jede freye Handlung iſt entweder eine fromme oder eine anſtändige Handlung; denn beyde Glieder — Frömmigkeit und Anſtändigkeit können allerdings beyſammen beſtehen; eine ſchlieſſet die andere nicht aus. Dieſe Regel kann man auch ſo ausdrücken: *Ein disjunktives Glied muſs das andere ausſchlieſſen.* Entweder weiſs Gott alles, oder nur Einiges. Alles wiſſen und nur Einiges wiſſen kann nicht beyſammen ſeyn.

3) Die *Form* beſtehet in der *Disjunktion*; ſtatt der Copula dient *oder*. Die Materie ſind die disjunktiven Glieder.

4) In jedem *disjunktiven* Urtheile kommen, wie in jedem *hypothetiſchen* wenigſtens zwey verſchiedene Urtheile vor.

5) Die Glieder der Disjunktion find insgefammt problematifche Urtheile, die noch nichts ausgemacht, als entfchieden beftimmen, es heifst *entweder* — *oder*, aut — aut.

6) In *disjunktiven* Urtheilen gehet man vom Ganzen auf alle Theile zufammengenommen; d. h. man gehet von der Sphäre des Begriffs auf die Theile, die zu ihr gehören; z. B. ein Gelehrter ift entweder ein Hiftorifcher oder ein Vernunftgelehrter. Der Gelehrte ift hier die Sphäre, das Ganze; der Hiftorifche und Vernunftgelehrte find Theile diefes Ganzen. In *kategorifchen* Urtheilen verhält fichs anders; da ift nicht das Ganze, in fo fern es Theile unter fich begreift, fondern die Theile find unfer Augenmerk, in fo fern fie in *einem höheren Begriffe*, nicht *unter ihm*, enthalten find; z. B. Gott ift allmächtig und weife. Allmacht und Weisheit gehören in den Begriff Gott.

7) In *disjunktiven* Urtheilen denkt man viele Dinge durch einen Begriff, im kategorifchen *ein Ding* durch viele Begriffe. Die disjunktiven Urtheile find daher als Divifion (*Eintheilung*) die kategorifchen als Definition (*Erklärung*) zu betrachten.

§. 143.

Eintheilung der Urtheile der Modalität nach.

Die *Modalität der Urtheile* beftehet in dem Verhältniffe des ganzen Urtheils zum Erkenntnifsvermögen. In diefer Hinficht werden die Urtheile eingetheilt:

in problematische,
assertorische und
apodiktische;
zu welchen dann gehören:
die *exponiblen Sätze,*
theoretische und praktische Sätze,
indemonstrable und demonstrable Sätze,
Grundsätze,
Axiome,
Acroame,
Analytische und synthetische Sätze,
Tautologische Sätze,
Postulat und Problem,
Theoreme,
Corollarien,
Lehrsätze,
Scholien,
Wahrnehmungsurtheile,
Erfahrungsurtheile.

§. 144.

Problematische Urtheile,

Ein *problematisches Urtheil* heisst dasjenige, das nichts anders anzeigt, als dass dasjenige, was man bejahet oder verneinet, keinen Widerspruch in sich enthalte, dass es bloss Möglichkeit für sich habe. Ueber Wahrheit oder Unwahrheit wird nichts entschieden; z. B. Sulpitius mag wohl ein Dichter seyn. Die menschliche Seele mag wohl unsterblich seyn; auf dem Eise kann man fallen. — Es ist dieses Urtheil mit dem *Bewusstseyn der Möglichkeit* verbunden.

§. 145.

Aſſertoriſche Urtheile.

Ein *aſſertoriſches Urtheil* iſt ein ſolches, welches beſtimmt, ausdrücklich anzeigt, daſs das Prädikat dem Subjekte wirklich zukommt oder nicht zukommt; z. *B.* die menſchliche Seele iſt unſterblich; Semnon iſt kein Gelehrter; Xantipe war ein böſes Weib; Hekuba war nicht ſchön. — Bey dieſem Urtheile iſt das *Bewuſstſeyn der Wirklichkeit.*

§. 146.

Apodiktiſche Urtheile.

Apodiktiſch heiſst ein Urtheil, wenn es behauptet, daſs das Prädikat dem Subjekte nothwendig beygelegt, oder abgeſprochen werden müſſe; z. B. Gott muſs das Beſste wollen; ein Viereck kann kein Zirkel ſeyn. Dergleichen Urtheile führen das *Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit* mit ſich.

§. 147.

Beſondere Bemerkungen über die Urtheile.

1) *Bey einem problematiſchen Urtheile* ſtellt es der Verſtand der Willkühr frey, Subjekt und Prädikat zu verknüpfen. *Bey den aſſertoriſchen Urtheilen* ſtellet er die Verknüpfung als vergangen vor. Bey den *apodiktiſchen* ſtellet er vor, daſs die Verknüpfung zu Folge ſeiner nothwendigen Geſetze beſtimmt ſey.

2) Die *problematiſchen Urtheile* ſind für den Verſtand, als das Vermögen der Möglichkeit Verbindungen unter Vorſtellungen zu machen be-

stimmt. Die *assertorischen* gehören der *Urtheilskraft*, die *apodiktischen* der *Vernunft* zu.

3) Die Urtheile der Modalität nach betrachtet, heissen auch *Modalsätze*.

4) Man nennet nur die *assertorischen* und *apodiktischen* Urtheile *Sätze* (positiones) weil sie etwas wirklich bestimmen, setzen, z. B. Gott ist allmächtig, der Mensch ist sterblich, das Ganze ist grösser als einer seiner Theile, eine zwischen zwey Punkten gegebene Linie ist die kürzeste. Daher sind die *problematischen* und *disjunktiven* Urtheile nicht *Sätze*; denn sie bestimmen, sie setzen nichts; z. B. Morgen wird wohl ein heiterer Tag seyn; Dorinde kriegt entweder einen Mann oder keinen.

5) Die Modalität der Urtheile bezeichnet man, wenn sie kategorisch sind, durch besondere Worte: die *problematischen* durch *kann wohl*; die *assertorischen* durch *ist*; durch *muss* die *apodiktischen*.

6) *Modalität* ist nicht *Realität*, jene kann da seyn, diese kann fehlen. Auch Unwahrheit, Irrthum, können modaliter richtig ausgedrückt werden. Urtheile demnach, die der *Modalität* nach *Möglichkeit*, oder *Wirklichkeit*, oder *Nothwendigkeit* aussagen, müssen erst bewiesen werden, wenn die Wahrheit nicht sogleich von selbst einleuchtet.

§. 148.

Exponible Sätze.

Urtheile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckter Weise, enthalten ist;

so, dass die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber verborgen geschieht, sind *exponible Sätze* (propositiones exponibiles), z. B. wenige Menschen sind gelehrt; in diesem Urtheile liegt die Verneinung auf eine versteckte Weise, *viele Menschen sind nicht gelehrt*, und die Bejahung ist deutlich: *Einige Menschen sind gelehrt*; oder im folgenden Urtheile: jedes Ding, ausser Gott, ist ein endliches Ding. Das bejahende Urtheil ist hier deutlich: *Ausser Gott ist jedes Ding endlich*; das verneinende versteckt; *Kein Ding ausser Gott ist unendlich*.

Sie heissen *exponible* diese Sätze, weil sie andere Sätze nöthig haben, um vollkommen verstanden zu werden; daher sie auch *Erklärungsfähige Urtheile* von Einigen genannt zu werden pflegen.

Die in einem *exponiblen Urtheile* enthaltenen Urtheile heissen *erklärende* (propositiones exponentes) das Urtheil, das ausdrücklich da steht, das *ausgedrückte* (propositio præjacens) die in ihm ausser dem enthaltenen Urtheile (propositiones postjacentes), So sind z. B. in dem exponiblen Urtheile: Gott allein ist heilig, die Urtheile: Gott ist heilig, alle Wesen, die nicht Gott sind, sind nicht heilig, die *erklärenden Urtheile*; das Urtheil: Gott ist heilig, ist das *ausgedrückte*; *kein Wesen ausser Gott ist heilig*, ist das *versteckte Urtheil*.

§. 149.

Theoretische und praktische Sätze.

Theoretische Sätze heissen Sätze, die sich auf einen Gegenstand beziehen und aussagen, was demselben zukomme oder nicht zukomme; z. B. der

Mensch

Mensch ist ein vernünftiges Thier; die Tugend ist liebenswürdig.

Praktische Sätze sind solche, die sich auf eine freye Handlung beziehen und aussagen, dass etwas geschehen kann oder soll, oder nicht soll; z. B. du sollst nicht lügen; du sollst die Pflicht, weil sie Pflicht ist, ausüben.

Die *Logik* giebt sich mit *praktischen Sätzen* nicht weiter, als der *Form* nach ab. Ihrem *Inhalte* nach gehören sie in die *Moral*.

§. 150.

Indemonstrable und demonstrable Sätze.

Indemonstrable Sätze werden jene genannt, die keines Beweises fähig sind, deren Wahrheit sogleich ohne allen Beweis einleuchtet, wenn man nur die Worte verstehet; z. B. es ist nicht möglich, dass *Ein* Ding zugleich sey und auch nicht sey.

Demonstrable Sätze sind solche, welche eines Beweises fähig sind; deren Wahrheit sogleich nicht einleuchtet, sondern erst ausgemittelt werden muss; z. B. die menschliche Seele ist unsterblich.

Indemonstrable Sätze nennet man auch *Elementarsätze* (propositiones elementares).

§. 151.

Grundsätze.

Grundsätze sind Urtheile a priori, deren Gewissheit unmittelbar einleuchtet, und aus denen andere Urtheile erwiesen werden können, ohne dass sie selbst aus einem andern höhern Satze abgeleitet werden. — Man nennet sie *Prinzipien*. Dergleichen sind: der Satz des Widerspruchs; der Satz des zu-

reichenden Grundes. — Sie müſſen a priori ſeyn, weil ſie *gewiſs* ſeyn müſſen und keine Gewiſsheit die Unmöglichkeit des Gegentheils, a poſteriori ſtatt finden kann.

§. 152.
Axiome und Acroame.

Axiom iſt ein Grundſatz, deſſen Wahrheit unmittelbar durch die bloſſe Anſchauung erkannt wird; daher auch ein Axiom ein *intuitiver Grundſatz* heiſst, z. B. das Ganze iſt gröſſer, als einer ſeiner Theile. — In der Mathematik kommen ſie am häufigſten vor.

Acroame iſt ein Grundſatz, deſſen Wahrheit erſt durch Begriffe herausgebracht werden muſs, daher auch ein *Acroame* ein *discurſiver Grundſatz* genannt wird; z. B. nur Tugend allein macht glücklich. — Am häufigſten kommen ſie in der Philoſophie vor.

§. 153.
Analytiſche und ſynthetiſche Sätze.

Analytiſch iſt ein Satz, deſſen Gewiſsheit auf Einerleyheit oder Identität der Begriffe des Prädikats mit der Notion des Subjekts beruhet, oder: wo eben der Begriff, der dem Subjekte zukommt, auch dem Prädikate zukommt, z. B. was Ausdehnung hat, iſt Materie, oder: alle Materie iſt ausgedehnt.

Synthetiſche Sätze ſind, deren Wahrheit ſich nicht auf Identität der Begriffe gründet; z. B. alle Körper ſind ſchwer.

§. 154.

Besondere Bemerkungen über die Sätze.

1) Die *synthetischen* Sätze vermehren die Erkenntniss der Materie nach, denn sie setzen einem Begriffe Bestimmungen zu, die in demselben nicht enthalten sind; z. B. Gold ist 19*mal* schwerer als Wasser.

2) Die *analytischen* Sätze vermehren die Erkenntniss bloss der *Form* nach; denn sie setzen dem Begriffe nichts zu; was sie aussagen, ist schon in dem Begriffe enthalten; z. B. Charakter ist eine dauernde, unwandelbare Handlungsweise.

3) *Analytische Prinzipien* oder Grundsätze sind nie *Axiome;* denn ein *Axiom* muss anschaulich erkannt werden können, (§. 152.) wohl aber sind sie *Acroame;* denn sie müssen erst durch Begriffe als wahr erkannt werden.

4) *Synthetische Prinzipien* sind nur dann Axiome, wenn sie intuitiv sind.

§. 155.

Tautologische Sätze.

Tautologische Sätze heissen analytische Sätze, in denen die Einerleyheit oder Identität der Begriffe ausdrücklich ist; d. h. in denen Subjekt und Prädikat offenbar einerley sagen, sowohl dem Begriffe, als dem Ausdrucke nach, z. B. ein Mensch ist ein Mensch; ein Haus ist ein Haus. — Sie sind *folgeleer*, es folget nichts aus ihnen. Die Identität der Begriffe ist oft nicht ausdrücklich. Man nennet sie identitatem implicitam, und dergleichen Sätze sind nicht *Folge*- oder *Fruchtleere;* denn sie machen das

Prädikat, welches in dem Begriffe des Subjekts unentwickelt lag, durch Entwicklung klar; z. B. das vollkommenste Wesen ist dasjenige, welches alle möglichen Vollkommenheiten in sich vereinigt.

Folgeleere Sätze müssen von *Sinnleeren* unterschieden werden; letztere sind ganz leer an Bedeutung; sie scheinen blofs etwas zu bestimmen, und bestimmen doch eigentlich nichts; z. B. Idiosynkrasie ist der Grund, dafs ich keine Spinne sehen kann.

§. 156.

Postulat und Problem.

Postulat ist ein a priori gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit, mithin auch keines Beweises fähiger, praktischer Imperativ; oder: ein praktischer unmittelbar gewisser Satz, Grundsatz, der eine Handlung bestimmt, bey welcher voraus gesetzt wird, dafs die Art sie auszuführen unmittelbar gewifs sey; z. B, handle als allgemeiner Gesetzgeber.

Kant spricht auch von *Postulaten der reinen praktischen Vernunft*, und verstehet unter denselben theoretische, als solche aber nicht erweisliche Sätze, so fern sie a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetzen anhängen. So sind z. B, die Aussagen in Bezug auf das praktische Gesetz: handle sittlich gut, es giebt einen Gott, die Seele ist unsterblich, solche Postulate; denn es befiehlt sie die Vernunft, der man nicht widersprechen kann, ohne auf den Vorzug eines vernünftigen Wesens Verzicht zu thun.

Postulate des empirischen Denkens überhaupt nennet *Kant* die Prinzipien der Modalität, z. B. was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung überein kommt, ist möglich.

Problem heisst ein praktischer demonstrabler Satz, oder auch ein solcher Satz, dessen Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiss ist. Z. B. der Wille muss gebessert werden.

Zu jedem Problem gehören *drey Stücke:*

1) Die *Quästion*, die das enthält, was geleistet werden soll.
2) Die *Resolution*, die die Art und Weise enthält, wie das zu Leistende ausgeführet werden könne, und
3) Die *Demonstration*, dass, wenn ich so werde verfahren haben, das Geforderte geschehen werde.

Z. B. Wie wird der Wille gebessert? *Quästion. Er wird gebessert, wenn man sich eine lebendige und deutliche Vorstellung des Guten und Bösen macht.* — *Resolution.* Woraus dann entstehet; *dass man nur das verlangt, was wahrhaft gut ist, und das verabscheuet, was übel ist.* — *Demonstration.* — *Problem* heisst auch eine *Aufgabe.*

§. 157.

Theoreme. — Corollarien. — Lehrsätze — und Scholien.

Theoreme oder *Lehrsätze*, sind theoretische, eines Beweises fähige, und bedürftige Sätze; z. B. der Wille des Menschen ist frey. Bey jedem Theorem muss man auf zwey Momente Acht haben;

nähmlich: auf die *Thesis*, und den Beweis der *Thesis* oder die *Demonstration.*

Thesis ist der Satz selbst, welcher aussagt, was dem Subjekte zukommt oder nicht; z. B. die menschliche Seele ist geistiger Natur; der Mensch ist nicht allwissend.

Die *Demonstration* machen Mittelbegriffe aus, durch deren Hülfe die Aussage ausser Zweifel gesetzt wird.

Lehrsätze (lemmata) heissen Sätze, die in der Wissenschaft, worinn sie als erwiesen vorausgesetzt werden, nicht einheimisch, sondern aus andern Wissenschaften entlehnet sind. Z. B. wir nehmen im Naturrechte und Moral an, dass der Mensch einen freyen Willen habe; erwiesen wird dieser Satz in der Lehre von der Seele, Psychologie, er ist also ein *Lehrsatz* im *Naturrechte* und der *Moral.*

Corollarien, auch *Consektarien*, *Porismata*, sind Sätze, die ohne vieles Schliessen aus andern vorangegangenen Erklärungen gefolgert werden, z. B. es ist dieses Theorem gegeben: Der Affekt störet die Aufmerksamkeit, und ich folgere daraus: also *störet der Zorn der Aufmerksamkeit*, so habe ich ein *Corollar.* Alle Corollarien sind unmittelbar geschlossene Sätze, und unterscheiden sich dadurch von den Theoremen.

Scholien sind blosse Erläuterungssätze. — Hierher gehören erklärende Anmerkungen.

§. 158.

Wahrnehmungs - und Erfahrungs - Urtheile.

Wahrnehmungsurtheile sind Sätze, die sich auf eigene Empfindung beziehen und also bloss subjek-

tiv ſind; z. B. dieſer Körper iſt kalt. — Man kann ſie empiriſche Urtheile nennen.

Erfahrungsurtheile ſind Sätze, denen ein Begriff vom Objekte zu Grunde liegt; z. B. das Eiſen flieſst im Feuer.

§. 159.

Nicht alle Urtheile ſind Sätze.

Wenn ein Urtheil ein *Satz* heiſſen ſoll, ſo muſs es was beſtimmen, etwas ſetzen. Nun aber ſetzen, beſtimmen nicht alle Urtheile etwas, wie z. B. die *problematiſchen* und *disjunktiven* Urtheile (§. 142. & 144) alſo ſind nicht alle Urtheile Sätze.

Es war alſo eine unrichtige Erklärung, daſs ſie *durch Worte ausgedrückte Sätze ſind.*

Sechstes Hauptſtück.

Die Lehre von den Schlüſſen.

§. 160.

Schlieſſen.

Schlieſſen heiſst die Wahrheit oder Falſchheit eines Urtheils aus einem andern erlernen. So ſage ich, ich habe geſchloſſen, wenn ich aus dem Urtheile: alle Menſchen ſind ſterblich, erkannt habe, daſs es wahr iſt, daſs einige Menſchen ſterblich ſind, oder daſs es falſch iſt, daſs einige Menſchen nicht ſterblich ſind.

§. 161.

Schluſs.

Man nimmt den Ausdruck Schluſs in doppelter Bedeutung — in *ſubjektiver* und *objektiver;* in ſubjektiver Bedeutung genommen, verſtehet man darunter diejenige Handlung des Gemüthes, wodurch die Wahrheit oder Falſchheit eines Urtheils aus einem andern erkannt wird. *Objebtiv* verſtehet man darunter die Urtheile, die ſo verbunden ſind, daſs man die Wahrheit oder Falſchheit eines Ur-

theils aus dem andern erkennt; so nennet man die Urtheile:

Alle Menschen sind sterblich;
Cajus ist ein Mensch.
Also ist Cajus sterblich.

einen Schluss in objektiver Bedeutung.

§. 162.

Grund und Folge.

Dasjenige, woraus etwas erkannt wird, heiss der *Grund*, und das, was daraus erkannt wird, die *Folge*. Wenn ich aus dem Urtheile: Cajus ist gelehrt, erkenne: es ist falsch, Cajus ist nicht gelehrt; so ist jenes der *Grund*, diess die *Folge*.

§. 163.

Folgern.

Ein Urtheil aus einem andern ableiten heisst *folgern;* in so fern man aber dadurch die Wahrheit oder Falschheit erkennet, *schliessen.* In jedem Schlusse muss also eine Folgerung sich finden, doch aber ist *Schliessen* mehr als *Folgern.* Folgern ist bloss die Operation, Schliessen die Erkenntniss.

§. 164.

Prämissen und Conclusion.

Die Urtheile, aus denen im Schlusse ein anderes abgeleitet wird, heissen die *Prämissen, Vordersätze*, das aus ihnen abgeleitete Urtheil, die *Conclusion* oder der Schlusssatz. In dem Schlusse

Alle Menschen sind sterblich
Cajus ist ein Mensch
Also ist Cajus sterblich

ſind die Urtheile: alle Menſchen ſind ſterblich, und Cajus iſt ein Menſch, die Prämiſſen und das Urtheil: Cajus iſt ſterblich, iſt die *Concluſion.*

§. 165.

Materie und Form der Schlüſſe.

Die Prämiſſen machen die *Materie*, und ihre Verbindung die *Form* eines Schluſſes aus.

§. 166.

Unmittelbare und mittelbare Schlüſſe.

Man theilt die Schlüſſe in *unmittelbare* und *mittelbare* (conſequentias mediatas & immediatas) ein.

Ein Schluſs heiſst *unmittelbar*, wenn die Wahrheit oder Falſchheit eines Urtheils aus einem andern gefolgert wird, ohne daſs dabey ein von dem vorigen verſchiedenes Urtheil zu Hülfe genommen werden muſs. *Mittelbar* wird hingegen ein Schluſs genannt, wenn der Schluſsſatz nicht unmittelbar aus dem gegebenen Urtheile folgt, ſondern vermittelſt eines andern Urtheils daraus erfolgert werden muſs.

Ein *unmittelbarer Schluſs*, z. B. iſt: alle Menſchen ſind ſterblich, alſo ſind auch einige Menſchen ſterblich. Hier wurde kein vermittelndes Urtheil gebraucht, um den Schluſsſatz herzuleiten.

Dagegen iſt es ein mittelbarer Schluſs, wenn ich ſage: alle Menſchen ſind ſterblich. Sardanapal iſt ein Menſch, alſo iſt auch Sardanapal ſterblich. Hier war ein vermittelndes Urtheil nöthig, um den Schluſsſatz zu bekommen, und zwar der Satz: Sardanapal iſt ein Menſch.

§. 167.

Das Schlieſſen iſt ein Actus des Verſtandes.

Schlieſſen heiſst die Wahrheit oder Falſchheit eines Urtheils aus einem andern erkennen. (§ 160.) Schlieſſen ſetzet alſo Selbſtthätigkeit voraus. Das in uns ſich findende ſelbſtthätige Vermögen nennet man *Verſtand* in weiterer Bedeutung. Alſo iſt das Schlieſſen ein Actus des Verſtandes.

§. 168.

Verſtandesſchlüſſe. — Schlüſſe der Urtheilskraft, Vernunftſchlüſſe.

Der Verſtand in weiterer Bedeutung zerfällt in *Verſtand*, *Urtheilskraft* und *Vernunft*. Nun zeiget es ſich, daſs jedes dieſer Vermögen eigenthümliche Schlüſſe hervorbringt. Wir müſſen alſo drey Arten von Schlüſſen abhandeln; nähmlich: *Schlüſſe des Verſtandes*, *Schlüſſe der Urtheilskraft* und *Vernunftſchlüſſe*.

I.

Von den Verſtandesſchlüſſen.

§. 169.

Natur der Verſtandesſchlüſſe.

Unter einem *Verſtandesſchluſſe* verſtehet man diejenige Handlung des Verſtandes, wodurch man die

Wahrheit oder Falſchheit eines Urtheils unmittelbar aus einem gegebenen Urtheile erkennet, ohne daſs irgend ein anderes vermittlendes Urtheil nöthig wäre. So iſt z. B. der Schluſs:

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo ſind auch einige Menſchen ſterblich,

ein *Verſtandesſchluſs;* denn es wird der Schluſsſatz: *Einige Menſchen ſind ſterblich,* unmittelbar aus dem gegebenen Urtheile: *Alle Menſchen ſind ſterblich,* hergeleitet. Es hat nähmlich der Verſtand bey der Verknüpfung der Vorſtellungen des Urtheils: *Alle Menſchen ſind ſterblich;* auch die Vorſtellung: *Einige Menſchen ſind ſterblich,* haben müſſen; denn er kann den Ausſpruch: *Alle Menſchen,* nicht thun, ohne zugleich *einige Menſchen* zu ſagen. Die Wahrheit oder Falſchheit eines Verſtandesſchluſſes wird alſo durch die Verbindung eingeſehen, und durch ſie gegeben, die der Verſtand bey Bildung des Grundurtheils anſtellte; daher auch ein ſolcher Schluſs ein Verſtandesſchluſs heiſst. Es ſetzet mithin ein Verſtandesſchluſs nichts weiter, als die Aufſtellung des gegebenen Urtheils voraus, um zu finden, was in demſelben ſchon dunkel, implicite, den Geſetzen des Denkens gemäſs gedacht worden war.

Das Eigenthümliche dieſer Schlüſſe iſt daher, daſs bey ihnen kein *Mittelurtheil*, *Mittelbegriffe*, (judicia intermedia) ſtatt finden, welche man dagegen bey den Schlüſſen der Urtheilskraft und Vernunftſchlüſſe immer antrifft. Dadurch unterſcheiden ſie ſich alſo von dieſen.

Es laſſet ſich zwar auch bey den Verſtandesſchlüſſen ein ſcheinbares Judicium intermedium machen, aber es iſt nur *Tautologie,* (§. 155.) z. B. alle

Menschen sind sterblich. Einige Menschen sind Menschen, — offenbare *Tautologie*, — also sind einige Menschen sterblich. — Man lasse, wie billig, das Ueberflüssige, die *Tautologie* hinweg, und es heisst: alle Menschen sind sterblich, also sind auch einige Menschen sterblich.

§. 170.

Kann man, wie einige Logiker wollen, jeden Verstandesschluss in einen hypothetischen verwandeln?

Es scheinet freylich als ob diese Verwandlung angienge, wenn man nähmlich das gegebene Urtheil zur Bedingung, und den Schlussatz zum Bedingten macht, z. B. der Verstandesschluss: Alle Menschen sind sterblich, also sind einige Menschen sterblich, dürfte wohl hypothetisch werden auf folgende Art:

Wenn alle Menschen sterblich sind, so sind auch einige Menschen sterblich. Nun sind alle Menschen sterblich,

Also sind auch einige Menschen sterblich.

Da das gegebene Urtheil eines Verstandesschlusses mit dem gefolgerten Urtheil immer als Grund und Folge zusammenhängt, so hat es allerdings das Ansehen, als gienge eine solche Verwandlung an; allein man vergisst, dass, wenn man das gegebene Urtheil mit dem gefolgerten als Grund und Folge verbinden will, ein Verstandesschluss schon vorausgegangen seyn muss, welcher mir anzeigt, dass durch das Setzen des gegebenen Urtheils auch die Wahrheit oder Falschheit des gefolgerten gesetzt werde.

§. 171.

Haben jene Logiker Recht, welche behaupten, daſs nur kategoriſche Urtheile Verſtandesſchlüſſe zulaſſen?

Dieſs hat man bisher allgemein behauptet; allein man irrte ſich; denn es laſſen auch die hypothetiſchen und disjunktiven Urtheile Verſtandesſchlüſſe zu. So ſchlieſſe ich aus dem Urtheile: wenn es regnet, ſo wird es naſs, daſs es falſch iſt, wenn einer ſagt: wenn es regnet, wird es nicht naſs.

§. 172.

Anwendung der allgemeinen Geſetze des Denkens auf die formale Wahrheit der Schlüſſe überhaupt. (Log. §. 51.)

1) Aus dem Geſetze der *Identität* und des *Widerſpruchs* ergiebt ſich: übereinſtimmende Urtheile laſſen ſich in eine Einheit des Bewuſstſeyns vereinigen; *können* alſo beyde wahr ſeyn. Z. B. die Urtheile: alle Menſchen ſind ſterblich, und einige Menſchen ſind ſterblich, laſſen ſich in eine Einheit des Bewuſstſeyns vereinigen; können alſo beyde wahr ſeyn. Urtheile hingegen, die ſich widerſprechen, laſſen ſich nicht in eine Einheit des Bewuſstſeyns vereinigen; können alſo auch nicht beyde wahr ſeyn; z. B. alle Menſchen ſind gelehrt, und einige Menſchen ſind gelehrt; dieſe zwey Urtheile widerſprechen ſich, können alſo nicht in eine Einheit des Bewuſstſeyns verknüpfet, mithin auch nicht beyde wahr, eines wenigſtens muſs falſch ſeyn.

2) *Aus dem Satze des zureichenden Grundes ergiebt ſich:* wird der Grund geſetzt, ſo muſs auch die Folge geſetzt werden. Iſt alſo ein Urteil wahr, ſo iſt auch das Urtheil wahr, das aus ihm folgt. Iſt das Urtheil: alle Menſchen ſind ſterblich, wahr, ſo iſt auch das Urtheil: einige Menſchen ſind ſterblich, das aus ihm folgt, ebenfalls wahr. — Iſt ferner das gefolgerte Urtheil falſch, ſo muſs auch das Urtheil, aus dem es gefolgert wird, falſch ſeyn. Wenn ich das Urtheil: Einige Menſchen ſind ewig, aus dem Urtheile: alle Menſchen ſind ewig, abgeleitet habe, und das Urtheil: einige Menſchen ſind ewig, falſch iſt, ſo iſt auch das Urtheil: alle Menſchen ſind ewig, falſch. Denn wenn man die Folge aufhebt, muſs man auch den Grund aufheben. — Man kann endlich von der Wahrheit eines gefolgerten Urtheils nicht auf die Wahrheit desjenigen ſchlieſſen, aus dem es gefolgert wurde; folgert man, z. B. aus dem Urtheile: kein Menſch iſt gelehrt, das Urtheil: einige Menſchen ſind nicht gelehrt, ſo iſt das gefolgerte wahr, da doch das Urtheil, aus dem es gefolgert wurde, offenbar falſch iſt, denn in dem Urtheil, aus dem ein anderes Urtheil gefolgert iſt, kann ſich etwas finden, das in dem gefolgerten nicht vorhanden iſt; das aber, was das erſte Urtheil *mehr* enthält, kann gerade der alleinige Grund ſeyn, daſs es falſch iſt, und da dieſer Grund in dem gefolgerten fehlt, ſo kann dieſs Urtheil wahr ſeyn. So findet ſich z. B. wenn ich aus dem Urtheile: kein Menſch iſt gelehrt, das Urtheil: einige Menſchen ſind nicht

gelehrt, herleite, daſs in dem erſten Urtheile die Allgemeinheit, die in dem Gefolgerten mangelt, der alleinige Grund iſt, daſs das Urtheil; kein Menſch iſt gelehrt, falſch iſt, und da dieſe Allgemeinheit im gefolgerten Urtheil: einige Menſchen ſind nicht gelehrt, ſich nicht findet, ſo kann dieſs Urtheil wahr ſeyn.

3) *Aus dem Grundſatze des ausſchlieſſenden Dritten* ergiebt ſich das Geſetz: von zwey einander widerſprechenden Urtheilen muſs das eine wahr, das andere falſch ſeyn. Von den beyden Urtheilen: kein Menſch iſt ewig, und einige Menſchen ſind ewig, muſs eins wahr, das andere falſch ſeyn. Dieſes Geſetz iſt mit dem Nr. 10. nicht einerley; denn dieſs beſtimmte nur, daſs von zwey widerſprechenden Urtheilen nicht beyde wahr ſeyn können, und läſst alſo noch die Möglichkeit übrig, daſs beyde falſch ſeyn können, z. B. alle Menſchen ſind unwiſſend, einige Menſchen ſind allwiſſend.

§. 173.

Die vier Momente bey den Verſtandesſchlüſſen.

Die vier Momente *Quantität*, *Qualität*, *Relation* und *Modalität* dienen uns auch bey der Abhandlung der Verſtandesſchlüſſe.

§. 174.

Von der Quantität der Verſtandesſchlüſſe.

Die *Quantität der Verſtandesſchlüſſe* machen die Urtheile aus, die in demſelben vorkommen.

In

In jedem Verstandesschlusse finden sich zwey Urtheile; nähmlich ein *allgemeines* und ein *besonderes*, z. B. alle Thiere leben und empfinden; — das *allgemeine Urtheil* — also leben und empfinden auch Einige; — das *besondere Urtheil*.

Das *besondere Urtheil* wird aus dem *allgemeinen* abgeleitet, gefolgert, geschlossen; und zwar in Verstandesschlüssen aus kategorischen Urtheilen nach dem Grundsatze:

Vom Allgemeinen gilt der Schluss aufs Besondere. Ab universali ad particulare valet consequentia.

Daher folgendes Gesetz.

Ist ein allgemeines kategorisches Urtheil wahr, so ist auch das unter ihm enthaltene besondere und einzelne Urtheil wahr.

Man muss wohl merken, dass man jedoch *keineswegs vom Besonderen auf das allgemeine schliessen kann*, a particulari ad universale non valet consequentia. Wenn es wahr ist, dass *alle* Menschen sterblich sind, so ist es auch wahr, dass *Einige* Menschen sterblich sind; aber nicht wahr wäre es, wenn man so schlösse: *Einige* Menschen sind tugendhaft, also sind es *Alle*.

Ein *besonderes Urtheil*, in so fern es unter einem *Allgemeinen* enthalten ist, heisst ein *subalternes Urtheil* (judicium subalternatum).

Jedes *subalterne Urtheil* behält die Quantität des gegebenen Urtheils, unter welchem es enthalten ist, bey. Ist dieses bejahend, so ist auch das subalterne Urtheil, — das den Schlussatz macht, — bejahend; ist dieses verneinend, so ist auch der Schlussatz oder das subalterne Urtheil verneinend;

z. B. *alle* endliche Wefen ftreben nach Glückfeligkeit; — *allgemeines bejahendes Urtheil* — alfo ftreben Einige endliche Wefen nach Glückfeligkeit; — *befonderes fubalternes bejahendes Urtheil;* und fo auch, wenn das *allgemeine* Urtheil *verneinend* ift; z. B. *kein* Menfch ift allmächtig; alfo find auch einige Menfchen *nicht* allmächtig. Man nennet diefes per judicia fubalternata fchlieffen, und find daher die Verftandesfchlüffe in Beziehung auf die Quantität der Urtheile, Schlüffe durch fubalterne Urtheile.

Wir haben gefagt: *Ift ein allgemeines kategorifches Urtheil wahr, fo ift auch das unter ihm enthaltene befondere und einzelne Urtheil wahr*, welches daraus erhellet:

Was von der ganzen Sphäre eines Begriffs ausgefagt wird, mufs von jedem Theile derfelben ausgefagt werden; denn die ganze Sphäre ift nur durch die Theile derfelben möglich. — Es hat daher auch feine Richtigkeit, wenn man fagt: *Vom Befonderen aufs Allgemeine gilt kein Schlufs.*

Denn was von einem Theile der Sphäre eines Begriffs ausgefagt wird, wird ja nicht von der ganzen Sphäre ausgefagt. Folglich auch:

Ift ein befonderes oder einzelnes kategorifches Urtheil falfch, fo ift auch das allgemeine, worunter das befondere gehört, falfch: z. B. wenn das Urtheil: *Einige* Menfchen find allmächtig, falfch ift, fo folget daraus, dafs das allgemeine Urtheil: *alle* Menfchen find allmächtig, auch falfch feyn mufs.

Umgekehrt hingegen kann man nicht von der Falfchheit eines allgemeinen Urtheils auf die Falfchheit der befonderen unter ihm enthaltenen Urtheile fchlieffen.

Denn das allgemeine Urtheil kann bloſs deſshalb falſch ſeyn, weil man von der Sphäre eines Begriffs etwas ausſagt, was doch nur von einem Theile derſelben gilt. Es iſt zwar falſch, daſs *alle* Menſchen Gelehrte ſind; aber das Urtheil: *einige* Menſchen ſind gelehrt, iſt deſſen ungeachtet wahr. In dem Urtheile: *alle* Menſchen ſind Gelehrte, liegt der Grund der Falſchheit nicht darinn, daſs der Begriff *Gelehrter* dem Begriffe *Menſch* überhaupt widerſtreitet; ſondern daſs man ihn von der *ganzen Sphäre des Begriffs Menſch* ausgeſagt hat, da er doch nur von einem Theile derſelben gilt. Von den Verſtandesſchlüſſen der Quantität nach, aus hypothetiſchen und disjunktiven Urtheilen iſt zu merken:

Die *hypothetiſchen Urtheile* muſs man freylich als allgemein der Form nach, d. h. in ſo fern es auf die Conſeqnens ankommt, betrachten; und in ſo fern kann man kein hypothetiſches Urtheil aus dem andern ableiten, was nicht auch allgemeine Conſequens hätte; allein man kann doch aus einem hypothetiſchen Urtheile ein anderes ableiten, was in Rückſicht der Quantität ſeiner Materie, nähmlich der in ihm verbundenen kategoriſchen Urtheile, verſchieden iſt. So flieſst z. B. aus dem Urtheile: wenn es regnet, wird es naſs, das Urtheil, wenn es heute regnet, wird es naſs.

Was die *disjunktiven Urtheile* betrifft, ſo müſſen ſie als bejahend betrachtet werden, und daher gilt von ihnen, was von den bejahenden kategoriſchen Urtheilen geſagt iſt; in ſo fern man nähmlich auf die zu ihrer Materie gehörigen kategoriſchen Urtheile ſieht, die alle ein Subjekt haben. Man kann alſo von einem disjunktiven Urtheile, das von

der ganzen Sphäre eines Begriffes eine Disjunktion ausſagt, ein disjunktives Urtheil ableiten, das eben dieſe Disjunktion von einem Theile der Sphäre desſelben Begriffes ausſagt; denn was von der ganzen Sphäre gilt, muſs auch von einem jeden Theile derſelben gelten; z. B. aus dem Urtheil: alle Menſchen ſind entweder weiſs, oder ſchwarz, oder gelb, oder kupferſarben, fließt das Urtheil: einige Menſchen ſind entweder weiſs, oder ſchwarz, oder gelb, &c. denn in dem Subjekt *alle Menſchen*, ſind auch die *Einigen* enthalten; was alſo von Allen gilt, muſs auch von den Einigen gelten.

§. 175.

Von der Qualität der Verſtandesſchlüſſe.

Die *Qualität* der Verſtandesſchlüſſe beſtehet in der Entgegenſetzung der Urtheile, welche ſie enthalten. *Entgegenſetzung* (oppoſitio) der Urtheile entſtehet aber, wenn zwey Urtheile zuſammenſtoſſen, deren eines bejahend, das andere verneinend iſt, bey gleichen Subjekt und Prädikat.

Die Entgegenſetzung kann auf dreyfache Art geſchehen:

a) durch kontradiktoriſch entgegengeſetzte,
b) durch konträre, und
c) durch ſubkonträre Urtheile.

Einige Logiker rechnen hieher noch *Verſtandesſchlüſſe durch gleichgeltende Urtheile*, und laſſen daher die *Qualität* der Verſtandesſchlüſſe, nebſt der *Entgegenſetzung* auch noch in der Einſtimmung der Urtheile beſtehen. Allein die *gleichgeltenden* Schlüſſe, judicia æquipollentia, ſind keine eigentlichen Schlüſ-

ſe, weil bey ihnen keine Folge ſtatt findet; ſie find bloſſe *Wortſubſtitution*, und ſagt ein Urtheil eben das, was das andere ſagt, z. B. nicht alle Menſchen ſind Philoſophen; alſo ſind einige Menſchen nicht Philoſophen. Beyde Urtheile ſagen eines und dasſelbe, geben keine Folge, ſind alſo nicht eigentlich Schlüſſe.

Kontradiktoriſch entgegengeſetzte Urtheile (judicia contradictorie oppoſita) heiſſen ſolche, wo das eine das andere völlig aufhebt; z. B. das Ding *a* iſt nicht *a*.

Hier gilt die Regel:

Von zwey kontradiktoriſch entgegengeſetzten Urtheilen muſs das eine wahr, das andere falſch ſeyn, nach dem Prinzip des ausſchlieſſenden Dritten.

Z. B. von den kontradiktoriſch entgegengeſetzten kategoriſchen Urtheilen: alle Menſchen ſind ſterblich, und einige Menſchen ſind nicht ſterblich; und: kein Menſch iſt allmächtig, und einige Menſchen ſind allmächtig, muſs eines wahr, das andere falſch ſeyn. Beyde können nicht wahr ſeyn; denn ſonſt könnte man einem Subjekte ein Prädikat beylegen, was ihm widerſpricht.

Aber beyde kontradiktoriſch entgegengeſetztem Urtheile können auch nicht falſch ſeyn, denn ſonſt müſste ich ein drittes Urtheil geben, welches ausſagte, daſs das Urtheil *A* weder *B* noch non *b* wäre, was dem Prinzip des ausſchlieſſenden Dritten widerſpricht. Da nun beyde nicht entweder wahr oder falſch ſeyn können, ſo folgt: daſs, wenn das eine wahr iſt, das andere falſch ſeyn müſſe.

Bey *kontradiktorisch* entgegengesetzten Urtheilen kann man also von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern, und von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern schliessen.

Konträr entgegengesetzte, widerstreitende Urtheile (judicia contrarie opposita) sind diejenigen Urtheile, wo nicht bloss das gegebene Urtheil aufgehoben, sondern noch etwas neues behauptet wird; z. B. jeder Gelehrter ist fromm; kein Gelehrter ist fromm. Das gegebene Urtheil — jeder Gelehrte ist fromm, wird durch das andere aufgehoben, aber in diesem andern noch obendarauf etwas Neues behauptet, dass nähmlich gar kein Gelehrter fromm sey. — Man kann auch diese Urtheile so erklären, dass deren eines allgemein bejahend, das andere allgemein verneinend ist.

Hier gilt die Regel;

Wenn von zwey konträren Urtheilen das eine wahr ist, so muss das andere falsch seyn. Z. B. wenn das Urtheil: alle Menschen sind sterblich, wahr ist; so ist das Urtheil: kein Mensch ist sterblich, falsch, und wenn das Urtheil: kein Mensch ist ewig, wahr ist; so ist das Urtheil: alle Menschen sind ewig, falsch.

Aber sie können auch beyde falsch seyn; z. B. jeder Rechtschaffene ist ein Philosoph, kein Rechtschaffener ist ein Philosoph.

Bey den *konträr* entgegengesetzten Urtheilen kann man wohl von der Wahrheit des einen Urtheils auf die Falschheit des konträren schliessen; aber doch nicht von der Falschheit des einen, auf die Wahrheit des andern.

Subkonträr entgegengesetzte Urtheile (judicia subcontrarie opposita) sind endlich diejenigen, wo das eine Urtheil das andere nicht völlig aufhebt, wo das eine besonders (particulariter) verneinet oder bejahet, was das andere besonders (particulariter) verneinet oder bejahet; z. B. einige Reiche sind wohlthätig; einige Reiche sind nicht wohlthätig.

Von diesen Urtheilen können beyde wahr seyn, wie es die angeführten wirklich sind, aber beyde können nicht falsch seyn, daher gilt in Anbetracht derselben folgende Regel:

Wenn das eine der subkonträren Urtheile falsch ist, so ist das andere wahr, aber nicht, wenn das eine wahr ist, so ist das andere falsch. Ich schliesse also richtig: es ist falsch, dass einige Menschen alles wissen, folglich ist es wahr, dass einige Menschen nicht alles wissen. Aber unrichtig schlösse ich auf folgende Art: es ist wahr, dass einige Reiche geitzig sind; also ist es falsch, dass einige Reiche nicht geizzig sind; oder: es ist wahr, dass einige Menschen keine Betrüger sind; also ist es falsch, dass einige Menschen Betrüger sind.

§. 176.

Von der Relation der Verstandesschlüsse.

Die *Relation* der Verstandesschlüsse bestehet darinn, wenn man das Subjekt des ersten Urtheils zum Prädikat des zweyten, und umgekehrt, das Prädikat des ersten Urtheils zum Subjekte des zweyten macht. Z. B. einige Menschen sind sterblich, also sind auch einige Sterbliche Menschen. Man nennet dieses durch die *Umkehrung* (per conversionem) schliessen. Der Verstandesschluss selbst heisst: con-

sequentia immediata per conversionem. Hier noch einige Beyspiele: Gott ist ein Inbegriff aller möglichen Vollkommenheiten: also ist ein Inbegriff aller möglichen Vollkommenheiten Gott. In diesem Schlusse ist das Subjekt des ersten Urtheils *Gott*, zum Prädikate des andern Urtheils gemacht worden. Oder: wer das Beste wählet, ist weise; also wählet jeder Weise das Beste. Hier ist das Prädikat des andern Urtheils zum Subjekte des ersten verändert worden.

Die *Umkehrung* eines Urtheils kann von doppelter Art seyn; entweder *reine Umkehrung* (conversio simplex); oder *veränderte Umkehrung* (conversio per accidens)

Reine Umkehrung heifst jene, wo der Schlufssatz die Quantität des Obersatzes behält; z. B. einige Menschen sind gelehrt, also sind einige Gelehrte Menschen.

Veränderte Umkehrung heifst jene, wo der Schlufssatz eine andere Quantität erhält, als der Obersatz hat, z. B. alle Menschen sind sterblich; folglich sind auch einige Sterbliche Menschen.

In Absicht auf die Verstandesschlüsse durch die Umkehrung, gelten folgende Regeln:

1) *Allgemeine bejahende* Urtheile lassen sich nur per accidens umkehren; denn das Prädikat in diesen Urtheilen ist ein weiterer Begriff, und es ist also nur einiges von demselben in dem Begriffe des Subjekts enthalten. Z. B. jeder Vornehme ist Mensch, also sind einige Menschen vornehm. Das *Prädikat vornehm* ist ein weiterer Begriff als das Subjekt *Mensch*; denn der Begriff Mensch begreift nur einige Vornehme, dagegen

der Begriff *vornehm* alle Menſchen in ſich aufnimmt.

2) Alle *allgemeinen verneinenden* Urtheile laſſen ſich *rein*, ſimpliciter, umkehren; z. B. kein Gelehrter weiſs alles, alſo iſt kein Gelehrter allwiſſend, — denn hier wird das Subjekt aus der Sphäre des Prädikats herausgehoben.

3) Alle *partikular bejahende* Urtheile laſſen ſich gleichfalls ſimpliciter umkehren; denn in dieſen Urtheilen iſt ein Theil der Sphäre des Subjekts dem Prädikate ſubſummirt worden, alſo läſst ſich auch ein Theil von der Sphäre des Prädikats dem Sukjekte ſubſummiren. Z. B. einige Groſse ſind herablaſſend, einige Herablaſſende ſind Groſse.

4) Die *partikular verneinenden* Urtheile laſſen ſich nicht ſimpliciter umkehren, denn in einem ſolchen Urtheile wird ausgeſagt, daſs ein Theil der Sphäre des Subjekts, nicht in der Sphäre des Prädikats ſtehe, weil aber dieſs bloſs daher kommen kann, weil die Sphäre des Prädikats enger als die Sphäre des Subjekts iſt, ſo kann die Sphäre des Prädikats ganz in der Sphäre des Subjekts enthalten ſeyn, folglich folgt aus einem beſonders verneinenden Urtheile nicht ſein ſimpliciter umgekehrtes. Z. B. einige Thiere ſind nicht Vögel, folgt nicht, daſs einige Vögel nicht Thiere ſind; denn wenn ich ſage: einige Thiere ſind nicht Vögel, ſo ſtehen hier mehr Dinge noch als Vögel unter dem Begriffe Thier. Da aber der Begriff Vogel ganz unter dem Begriffe Thier ſtehet, ſo kann ich ſagen: alle Vögel ſind Thiere, folglich iſt es falſch

dafs einige Vögel nicht Thiere find, und man kann alfo ein partikular verneinendes Urtheil nicht fimpliciter umkehren.

5) *Hypothetifche Urtheile leiden keine reine Umkehrung;* denn obgleich das Setzen des Vorderfatzes, das Setzen des Nachfatzes fordert, weil, wenn man den Grund fetzt, man auch die Folge fetzen mufs, fo fordert doch nicht das Setzen des Nachfatzes auch das Setzen des Vorderfatzes; denn eine Folge kann mehrere Gründe haben, und fordert alfo nicht immer einen und denfelben Grund; z. B. aus dem hypothetifchen Urtheil: wenn es regnet, fo wird es nafs, folgt nicht: wenn es nafs wird, fo regnet es nicht, denn das Nafswerden kann ja aus mehreren Gründen entfpringen. Allein man kann per accidens umkehren, d. h. den Vorderfatz zu einem problematifchen Nachfatz machen; z. B. in dem Urtheil: Wenn es regnet, fo wird es nafs, fliefst das Urtheil: Wenn es nafs wird, fo kann es feyn, dafs es regnet; denn wenn gleich die Folge nicht mit Gewifsheit den Grund angeben läfst, fo kann fie doch als möglich auf ihn fchlieffen laffen.

6) *Auch disjunktive Urtheile leiden keine reine Umkehrung.* Man kann aus dem Urtheile: Cajus ift entweder gelehrt, oder nicht gelehrt, nicht das Urtheil herleiten: alles, was entweder gelehrt oder nicht gelehrt ift, ift Cajus, denn es können ja noch andere Subjekte gelehrt oder nicht gelehrt feyn. Aber Converfio per accidens findet ftatt: Man kann aus dem Urtheil; Cajus ift entweder gelehrt oder nicht gelehrt,

das Urtheil herleiten: Einige oder Einer von denen, die entweder gelehrt oder nicht gelehrt ſind, iſt Cajus.

§. 177.

Von der Modalität der Verſtandesſchlüſſe.

Der *Modalität* nach wird ein Verſtandesſchluſs durch die Verſetzung (per contrapoſitionem) hervorgebracht.

Verſetzung (contrapoſitio) heiſst in der Logik eine ſolche Verſetzung der Urtheile, bey welcher bloſs die Quantität derſelben bleibt, die Qualität dagegen verändert wird, und ein aſſertoriſches Urtheil in ein apodiktiſches übergeht. — Man nennet ſie auch *Metatheſis*, z. B. alle Menſchen ſind ſterblich, — iſt ein *aſſertoriſches* Urtheil, wird aber dadurch, daſs ich durch die Verſetzung herausbringe. Kein Nicht - Sterblicher iſt ein Menſch — *apodiktiſch.* Man macht nähmlich durch die Contrapoſition das Subjekt zum Prädikate, und das Prädikat zum Subjekte, nimmt von einem Subjekte das gleiche Gegentheil, und ändert die Qualität. Aus dem Urtheile, alle Menſchen ſind ſterblich, bringt man, wenn man Subjekt zum Prädikat, und Prädikat zum Subjekte macht, heraus: Alle Sterbliche ſind Menſchen; alsdann nimmt man vom Subjekte das gleiche Gegentheil: Alle Nicht - Sterbliche ſind Menſchen, und ändert nun die Qualität: Kein Sterblicher iſt ein Menſch; *apodiktiſch.*

Hier gelten folgende Regeln:

1) *Alle identiſchen Urtheile laſſen ſich kontraponiren.* Z. B. alle dreyſeitigen Figuren ſind Dreyecke, alſo iſt kein Nicht-Dreyeck eine

dreyſeitige Figur; denn da in einem identiſchen Urtheile Subjekt und Prädikat Wechſelbegriffe ſind, ſo wird man, wenn man das Gegentheil des einen ſetzt, das andere nicht ſetzen können, d. h. das andere von dieſen Gegentheil verneinen müſſen. In dem gegebenen Urtheile: alle dreyſeitigen Figuren ſind Dreyecke, ſind dreyſeitige Figuren und Dreyecke Wechſelbegriffe, ſetze ich alſo das Gegentheil vom Dreyeck — Nicht-Dreyeck, — ſo würde ich von ihm das Prädikat dreyſeitige Figuren — verneinen müſſen.

2) *Alle allgemein bejahenden Urtheile laſſen ſich kontraponiren.* Z. B. alle Menſchen ſich ſterblich, alſo iſt kein Nicht-Sterblicher Menſch. In einem allgemein bejahenden Urtheile ſtehet die ganze Sphäre des Subjekts unter dem Prädikat, folglich nach dem Satze des Widerſpruchs ſtehet kein Theil dieſer Sphäre unter dem Gegentheil des Prädikats, und alſo auch umgekehrt, ſtehet das Gegentheil des Prädikats nicht unter dem Subjekte. Man muſs alſo von der ganzen Sphäre des Gegentheils des Prädikats das Subjekt verneinen; d. h. das allgemein bejahende Urtheil läſst ſich kontraponiren.

3) *Die allgemein verneinenden Urtheile laſſen ſich nicht ſimpliciter, wohl aber per accidens kontraponiren.* Z. B. kein Tugendhafter iſt ein Betrüger. Hieraus kann ich nicht durch reine Umkehrung folgern, alſo ſind alle, die nicht betrügen, tugendhaft, wohl aber, daſs *Einige*, die nicht betrügen, tugendhaft ſind. Denn in einem jeden allgemein verneinenden Urtheile wird ausge-

fagt, dafs die ganze Sphäre des Subjekts vom Prädikat ausgefchloffen wird; folglich mufs nach dem Satze des ausfchlieffenden Dritten, die ganze Sphäre des Subjekts unter dem Gegentheile des Prädikats ftehen, aber diefes allgemein bejahende Urtheil läfst fich nicht umkehren, welches doch gefchehen müfste, wenn das gegebene allgemein verneinende Urtheil fich rein follte kontraponiren laffen. Indeffen aber ift bey diefen Urtheilen doch eine Contrapositio per accidens thunlich; denn jedes allgemein verneinende Urtheil, läffet fich nach dem Satze des ausfchlieffenden Dritten in ein allgemein bejahendes verwandeln, wenn man nähmlich das Gegentheil des Prädikats an die Stelle des gegebenen Prädikats fetzt, und diefs allgemein bejahende Urtheil läfst fich dann per accidens umkehren.

4) *Die befonders bejahenden Urtheile laffen fich nicht kontraponiren, weder rein, noch verändert.* Z. B. einige theilbare Körper find organifirt. — Das *rein* kontraponirende Urtheil wäre: einige unorganifirte Körper find nicht theilbar, und das *verändert* kontraponirende Urtheil hieffe: Alle unorganifirte Körper find nicht theilbar. Nun ift aber beydes falfch; alfo findet bey diefen Urtheilen überhaupt keine Kontrapofition ftatt. Denn in einem befonders bejahenden Urtheile wird ausgefagt, dafs ein Theil der Sphäre des Subjekts unter das Prädikat gehöre, folglich wird nach dem Satze des Widerfpruches, diefer Theil der Sphäre des Subjekts von dem Gegentheil des Prädikats ausgefchloffen; lieffe

ſich dieſes ſo entſtandene partikular verneinende Urtheil ſimpliciter umkehren, ſo würde dieſs ein Urtheil geben, was von dem gegebenen beſonders bejahenden Urtheile das Kontraponirte wäre, da aber ein partikular verneinendes Urtheil ſich weder ſimpliciter noch verändert umkehren läſst, ſo wird auch das beſonders bejahende Urtheil ſich weder rein noch verändert kontraponiren laſſen.

5) *Alle beſonders verneinenden Urtheile laſſen ſich rein aber nicht verändert kontraponiren.* Z. B. einige Thiere ſind nicht Vögel, alſo ſind einige Nicht-Vögel Thiere. — Jedes beſonders verneinende Urtheil läſst ſich nach dem Satze des ausſchlieſſenden Dritten in ein beſonders bejahendes Urtheil verwandeln, wenn man nur das Gegentheil des Prädikats vom Subjekte ausſagt; jedes beſonders bejahende Urtheil läſst ſich aber ſimpliciter umkehren, folglich wird jedes beſonders verneinende Urtheil kontraponirt werden können, wie obiges Beyſpiel zeigt.

6) *Hypothetiſche Urtheile laſſen ſich rein kontraponiren.* Z. B. wenn es regnet, wird es naſs, hieraus flieſſet das rein umgekehrte Urtheil: wenn es nicht naſs wird, ſo regnet es nicht. Laſſen ſie ſich aber rein umkehren, ſo iſt ſchon die Kontrapoſition per accidens mit eingeſchloſſen. Dasſelbige gilt auch bey den *disjunktiven* Urtheilen. Z. B. daraus: Cajus iſt entweder gelehrt oder nicht gelehrt, flieſst: alles, was nicht entweder gelehrt oder nicht gelehrt iſt, iſt nicht Cajus. Auch hier ſchlieſſet die *reine* Umkehrung

die per accidens in ſich; das Urtheil: alles, was nicht entweder gelehrt oder nicht gelehrt iſt, iſt nicht *Cajus*, ſchlieſst das Urtheil: Einiges oder Eines, was nicht entweder gelehrt oder nicht gelehrt iſt, iſt nicht *Cajus* in ſich.

§. 178.

Von der Verwandlung der Urtheile.

Zu den Verſtandesſchlüſſen rechnet man auch noch die *Verwandlung* der Urtheile. — Ein Urtheil verwandeln, heiſst aus der Materie eines gegebenen Urtheils ein anderes herleiten, das in Rückſicht der Relation verſchieden iſt, z. B. aus einem kategoriſchen Urtheil ein hypothetiſches, oder umgekehrt aus einen hypothetiſchen ein kategoriſches machen. So iſt aus dem Urtheil: wenn Cajus tugendhaft iſt, ſo ſündigt er nicht, durch die Verwandlung das Urtheil: der tugendhafte Cajus ſündigt nicht, entſtanden. Hier iſt zu merken:

1) Man kann jedes kategoriſche Urtheil in ein hypothetiſches verwandeln; es muſs nähmlich nach dem Grundſatze des zureichenden Grundes jedesmal ein Grund vorhanden ſeyn, warum ich einem Subjekte ein Prädikat beylege oder abſpreche; ich werde alſo das Setzen dieſes Grundes zum Vorderſatz, und das gegebene Urtheil zum Nachſatz machen können. Mir iſt das Urtheil gegeben: Simplizius iſt nicht gelehrt; warum? weil er nicht Gelehrſamkeit beſitzt; daraus mache ich nun den Vorderſatz: wenn Simplizius keine Gelehrſamkeit beſitzt, ſo iſt er nicht gelehrt. Ich habe alſo ein kategoriſches Urtheil in ein hypothetiſches verwandelt.

2) Jedes kategorische Urtheil läſst ſich in ein disjunktives verwandeln, und zwar nach dem Prinzip des ausſchlieſſenden Dritten. Man nimmt nähmlich von dem gegebenen Prädikate das Gegentheil, und ſagt von dem gegebenen Subjekte die auf dieſe Weiſe erhaltene logiſche Disjunktion aus. So würde z. B. aus dem kategoriſchen Urtheile: Cajus iſt tugendhaft, das disjunktive Urtheil: Cajus iſt entweder tugendhaft, oder nicht tugendhaft, entſpringen. Iſt das gegebene kategoriſche Urtheil *verneinend*, ſo muſs man es auch nach dem Prinzip des ausſchlieſſenden Dritten in ein unendliches verwandeln, indem man die Negation mit dem Prädikate vereinigt; z. B. das Urtheil Cajus iſt nicht gelehrt, wird zuförderſt in das Urtheil: Cajus iſt nicht gelehrt, und dieſs nun in das Urtheil: Cajus iſt entweder gelehrt, oder ungelehrt, verwandelt.

3) *Auch die disjunktiven Urtheile, derer Trennungsglieder einerley Subjekte haben, laſſen ſich in kategoriſche verwandeln.* Man ſpricht entweder dem Subjekte, dem man alle Trennungsglieder bis auf eines beygelegt hat, das noch übrige ab, oder man legt dem Subjekt, von dem man alle Trennungsglieder als Beſtimmung verneinet hat, das einzige noch übrige bey; ſo entſtehen z. B. aus dem Urtheil: Cajus iſt entweder weiſs, oder ſchwarz, oder gelb, oder kupferfärbig, die Urtheile: Cajus, der entweder weiſs, oder ſchwarz, oder gelb iſt, iſt nicht kupferfarben, und Cajus, der weder ſchwarz, noch gelb, noch kupferfarben iſt, iſt weiſs.

II.

II.

Von den Schlüssen der Urtheilskraft.

§. 179.

Begriff der Urtheilskraft überhaupt.

Urtheilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Z. B. ich denke mir Vogel, als enthalten unter Thier.

§. 180.

Die bestimmende und reflektirende Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft ist zweyfach, die *bestimmende* und *reflektirende*.

Die *Bestimmende* ist jene, welche das Besondere unter ein gegebenes Allgemeine, z. B. Regel, Prinzip, Gesetz, subsummirt. Z. B. wenn die Urtheilskraft unter dem Begriff Mensch als das Allgemeine die Vorstellungen Cajus, Titus, Livius, als das Besondere subsummirt, und diesen dadurch die Merkmale, die in dem Begriffe Mensch enthalten sind, beygelegt werden, so ist sie bestimmend.

Die *Reflektirende* heisst sie, wenn sie das Allgemeine, worunter sie subsummiren will, erst sucht. Wenn die Urtheilskraft, z. B. aus den einzelnen Urtheilen: dass, so oft man Queckfilber mit Schwefel vereiniget, Zinnober hervorgebracht wird, den all-

gemeinen Satz herausbringt: Queckfilber mit Schwefel vereinigt, giebt Zinnober, fo ift fie reflektirend.

Da wir hier von den Schlüffen der Urtheilskraft reden, fo fetzen wir voraus, dafs fchon Sätze da find, aus denen nur neue hervorgebracht werden follen. Wir haben es alfo blofs mit der reflektirenden Urtheilskraft zu thun.

§. 181.

Doppelte Art der Schlüffe der reflektirenden Urtheilskraft.

Die *reflektirende Urtheilskraft* fchlieffet auf eine doppelte Art, entweder durch *Induction*, oder durch *Analogie*.

Durch *Induction* fchlieffet fie, wenn man das, was von dem Theile einer Gattung gilt, auf die ganze Gattung ausdehnt. Man fchlieffet hier von *vielen* auf *alle Dinge* einer Art oder Gattung. Z. B. wenn ich aus den befonderen Urtheilen, dafs die Thiere, die uns bis jetzt bekannt find, den Menfchen ausgenommen, keine Vernunft haben, das allgemeine Urtheil bilde: dafs alle Thiere den Menfchen ausgenommen, keine Vernunft haben, fo hat meine Urtheilskraft nach der Induction gefchloffen.

Nach der *Analogie* wird gefchloffen, wenn man daraus, dafs Dinge in mehreren Stücken übereinkommen, fchliefst, dafs fie in allen übereinkommen werden. Hier fchlieffet man von *vielen* Beftimmungen und Eigenfchaften, worinn Dinge von einerley Art zufammenftimmen, auf *die übrigen, fo fern fie zu demfelben Prinzip gehören.* Z. B. wenn man aus dem Uebereinkommen der Kometen und der Planeten in vielen Merkmalen, z. B. dafs fie eine Rota-

tion und Revolution haben u. ſ. w., ſchlieſst, daſs auch die Kometen dunkle Körper ſind, ſo hat man nach der Analogie geſchloſſen.

§. 182.

Unterſchied zwiſchen den Schlüſſen der Urtheilskraft, und den Verſtandes- und Vernunftſchlüſſen.

Die *Schlüſſe der Urtheilskraft* unterſcheiden ſich von den *Vernunftſchlüſſen* dadurch, daſs man in dieſen letzteren von dem Allgemeinen zum Beſonderen niederſteigt, da man hingegen bey den Schlüſſen der Urtheilskraft vom Beſondern zum Allgemeinen aufſteigt. So iſt in dem Vernunftſchluſſe:

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Cajus iſt ein Menſch,
Alſo iſt Cajus ſterblich.

Das Urtheil: alle Menſchen ſind ſterblich, das Allgemeine, von dem ich durch die Subſumtion des Urtheils: Cajus iſt ein Menſch, zu dem Beſondern: Cajus iſt ſterblich, herabſteige. Bringe ich hingegen aus den Urtheilen: Cajus iſt ſterblich, Titus iſt ſterblich, Livius iſt ſterblich &c., durch einen Schluſs der Urtheilskraft heraus: alle Menſchen ſind ſterblich, ſo bin ich vom Beſondern zum Allgemeinen aufgeſtiegen.

Von den *Verſtandesſchlüſſen* unterſcheiden ſich die Schlüſſe der *Urtheilskraft* dadurch, daſs jene aus einem gegebenen Urtheile *analytiſch* ein anderes Urtheil herleiten. Z. B. alle Menſchen ſind fehlbar, alſo iſt auch Prudentius fehlbar, dagegen die Schlüſſe der Urtheilskraft aus mehreren gegebenen Urtheilen *ſynthetiſch* ein anderes zuſammenſetzen;

z. B, Kleon ist gestorben, Semnon ist gestorben, Brutus ist gestorben u. s. w., sie waren alle Menschen, also werden alle Menschen sterben.

§. 183.

Prinzip der Schlüsse der Urtheilskraft.

Gemäſs (§. 181.) ist das *Prinzip* der Schlüsse durch *Induction*:

Was vielen oder allen zu einer Gattung gehörigen Dinge zukömmt oder widerspricht, kömmt zu oder widerspricht der ganzen Gattung.

Und das *Prinzip* der Schlüsse nach der *Analogie*:

Wenn zwey oder mehrere Stücke in mehreren Dingen übereinstimmen, so stimmen sie auch in den übrigen überein.

§. 184.

Die Schlüsse der Urtheilskraft nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachtet, in so fern durch Induction geschlossen wird.

A.

Quantität.

Die *Quantität* dieser Schlüsse bestehet darinn, daſs man von den einzelnen Dingen zur Art und von der Art zum Geschlechte aufsteigt.

Es kann also der *Quantität* nach, die *Induction* von doppelter Art seyn, entweder eine vollständige, (Inductio completa,) oder eine unvollständige, (Inductio incompleta.)

Die *Induction ist vollständig*, wenn alle Theile der Gattung, von der man ein allgemeines Urtheil

fällen will, aufgezählt find; z. B. ich beweiſe, daſs das Bewuſstſeyn die Grundkraft der Seele ſey, dadurch, daſs ich zeige, es finde ſich bey allen Operationen derſelben, nähmlich bey der Empfindung, bey den Aeuſſerungen des Verſtandes, der Urtheilskraft und der Vernunft, ſo habe ich durch eine vollſtändige Induction meinen Satz bewieſen.

Es erhellet hieraus, daſs *vollſtändige Inductionen* abſolute Allgemeinheit, (univerſalitas abſoluta,) liefern.

Die *Induction iſt unvollſtändig*, wenn man nur von einem Theile der Sphäre der Gattung Urtheile fällen kann, und dieſe nachher auf die ganze Gattung ausdehnet; z. B. ich ſchlöſse ſo: Erde und Mond ſind Planeten, haben beyde Berge und Thäler, Rotation und Revolution, beyde eine Atmosphäre, auf der Erde ſind lebende Geſchöpfe, es werden ſich alſo auch ſolche im Monde finden.

Die *unvollſtändige Induction* liefert, wie aus dieſem Beyſpiele zu entnehmen, bloſs *komparative, zu einem gewiſſen Zwecke hinreichende Allgemeinheit* (univerſalitas relativa comparativa ſecundum quid). So hat der Arzt, der ſeine allgemeinen Urtheile durch unvollſtändige Inductionen hervorbringt, bloſs den Zweck, ſie als Regeln zum Handeln zu brauchen, und er iſt gern erbötig, ſobald Erfahrungen was anderes lehren, die angenommene Allgemeinheit der Regel fahren zu laſſen. Der Naturhiſtoriker hatte ſonſt die allgemeine Regel, daſs alle Hunde bellen, von dem er wohl einſah, daſs ſie auf keiner vollſtändigen Induction beruhte, allein er änderte dieſe Regel ab, ſo bald er hörte, daſs es in Afrika Hunde gäbe, die nicht bellen.

B.

Qualität.

Die *Qualität* der Schlüſſe der Urtheilskraft durch *Induction* beſtehet darinn, daſs alle einzelnen Urtheile entweder *bejahend* oder *verneinend* ſind. Zeiget ſich nun einige Ausnahme, ſo iſt das ganze aus ihnen hervorgebrachte Urtheil über den Haufen geworfen; z. B. ich ſchlöſſe ſo: die Hunde in Europa bellen, die in Amerika bellen, die in Aſien und Afrika bellen, alſo bellen alle Hunde, — dieſes allgemeine Urtheil gilt nicht; denn gewiſſe Hunde in Afrika machen eine Ausnahme, ſie bellen nicht.

C.

Relation.

Die *Relation* dieſer Schlüſſe beſtehet in dem Gebrauche *weſentlicher* Merkmale, die man einem Subjekte beylegt; denn nur wenn man vorausſezzen kann, daſs das Merkmal, was man einem Subjekte beylegt, ein *weſentliches*, kein *zufälliges* Merkmal iſt, kann man aus mehreren einzelnen, und beſonderen Urtheilen dieſer Art, ein allgemeines Urtheil durch Induction hervorbringen. Denn, wenn das Merkmal zufällig iſt, ſo läſst ſich nicht ſchlieſſen, daſs es *allen* Theilen einer Sphäre zukommen werde. Z. B. wenn jemand aus dem Umſtande, daſs ein Fremder in einer groſſen Stadt öfter irre gehe, ſchlieſſen wollte, daſs man in dieſer Stadt immer irre gehen werde, ſo ſchlöſſe er der *Relation* nach falſch, denn er würde ein zufälliges Merkmal ſtatt eines weſentlichen brauchen.

D.

Modalität.

Die *Modalität* der Schlüsse der Urtheilskraft durch *Induction* bestehet darinn, dass eine vollständige Induction immer *assertorische*, und wenn die besondern Urtheile *apodiktisch* sind, *apodiktische*, die unvollständige Induction hingegen blos *problematische Urtheile* liefert, jene also *Gewissheit*, diese *Wahrscheinlichkeit* giebt.

§. 184.

Die Schlüsse der Urtheilskraft, nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachtet, in so fern nach der Analogie geschlossen wird.

A.

Quantität.

Die *Quantität* der Schlüsse der Urtheilskraft nach der *Analogie* bestehet in der Menge der übereintreffenden Merkmale. In je mehreren Stücken nun die zu vergleichenden Stücke übereinkommen, desto schwerer wird der Schluss der Analogie nach seyn. — Sage ich Mond und Erde haben gemein, dass sie Planeten sind, so ist es gewagt, daraus zu schliessen, dass, weil die Erde lebende Geschöpfe zu Bewohnern hat, bey dem Monde diess auch statt finden müsse. Sicherer wird der Schluss, wenn ich hinzusetze: beyde haben eine Rotation und Revolution; noch sicherer, wenn ich weiss, dass sie Berge und Thäler, und Meere haben; und noch sicherer,

wenn ich hinzusetze, dafs beyde mit einer Atmosphäre umgeben find.

B.

Qualität.

Die *Qualität* dieser Schlüffe befteht darinn, dafs die befonderen Urtheile bejahend und verneinend feyn können, fo wie auch das allgemeine Urtheil, das aus ihnen hergeleitet wird, bejahend und verneinend feyn kann; nur ift zu merken, dafs bey den befondern Urtheilen, die zum Schluffe des allgemeinen Urtheils erfordert werden, Uebereinftimmung feyn mufs, d. h. wenn von dem einen der zuvergleichenden Dinge etwas bejahet wird, diefs von dem andern nicht verneinet werden mufs, weil diefes Abweichen den Grad der Gewifsheit nicht vermehren, fondern vermindern würde. Schlüffe der Analogie, wobey lauter verneinende Urtheile zum Grunde liegen, haben weniger Stärke als diejenigen, wo diefs nicht ftatt findet, weil verneinende Urtheile nicht ausfagen, was der Gegenftand fey, fondern nur, was er nicht ift; z. B. der Schlufs: der Gelehrte Titius, der Gelehrte Tullus, der Gelehrte Priskus, der Gelehrte Oneftus u. f. w., befitzen keinen Reichthum, alfo befitzen die Gelehrten überhaupt keine Reichthümer, ift offenbar fchwächer als der Schlufs: alle Pferde, die uns bisher vorgekommen find, freffen Heu und Haber, alfo find Heu und Haber allen Pferden willkommene Nahrung.

C.

Relation.

Die *Relation* analoger Schlüſſe beſteht darinn, daſs diejenigen Stücke, deren Uebereinſtimmung man analogiſch feſtſetzt, weſentlich ſeyn müſſen. So wäre z. B. der Schluſs, aus der Analogie unrichtig: auf der Erde werden Menſchen angetroffen werden, die Franz heiſſen, alſo müſſen auch im Monde Menſchen angetroffen werden, die dieſen Nahmen führen, indem Mond und Erde in ſo vielen Stücken mit einander übereinkommen, als in der Rotation und Revolution, in den Atmosphären, in Bergen und Thälern u. ſ. w. Dieſs ſind weſentliche Stücke, und aus dieſen würde man auf etwas Zufälliges geſchloſſen haben, was doch nicht angeht.

D.

Modalität.

Die *Modalität* oftgedachter Schlüſſe beſteht darin, daſs ſie keine andere als *vorläufige Urtheile* (judicia prævia,) giebt, Urtheile, die man vor genugſamer Unterſuchung fällt, und wo man ſich vorbehält, ſie abzuändern, wenn das Gegentheil, deſſen Möglichkeit man immer zugeſtehen muſs, auf eine andere Art gezeigt werden ſollte. Sie liefert alſo nie aſſertoriſche, ſondern nur problematiſche Urtheile; hat alſo nur Möglichkeit und Wahrſcheinlichkeit; welche aber mit der Menge der gegebenen Merkmale, und mit den gegebenen bejahenden Urtheilen zunimmt. Sie kann nur in volle Gewiſsheit übergehen, wenn von den zu vergleichenden Dingen das Uebereinkommen aller weſentlichen Stücke geſagt wird.

III.

Von den Vernunftſchlüſſen.

§. 185.

Vernunftſchluſs.

Nicht immer läſst ſich die Erkenntniſs der Wahrheit eines Urtheils aus einem andern unmittelbar einſehen, ſondern man bedarf oft dazu eines dritten vermittelnden Urtheils.

Die Erkenntniſs demnach der Wahrheit eines Urtheils aus einem andern vermittelſt eines Dritten iſt ein *Vernunftſchluſs* (ratiocinium). So wird in dem Vernunftſchluſſe:

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Cajus iſt ein Menſch,
Alſo iſt Cajus ſterblich

Die Wahrheit des Urtheils: Cajus iſt ſterblich, aus dem Urtheile: alle Menſchen ſind ſterblich, vermittelſt des Urtheils: Cajus iſt ein Menſch, erkannt.

Es iſt demnach ein jeder Vernunftſchluſs ein mittelbarer Schluſs.

§. 186.

Weſentliche Beſtandſtücke eines jeden Vernunftſchluſſes.

Zu einem jeden Vernunftſchluſſe gehören folgende *drey weſentliche Stücke:*

1) Eine allgemeine Regel (*Oberſatz*, propoſitio major) oder ein allgemeines Urtheil, aus dem man die Wahrheit eines andern Urtheils vermittelſt eines Dritten erkennen will, z. B. das Urtheil: alle Menſchen ſind ſterblich.

2) Ein Satz, der eine Erkenntniſs unter die Bedingung der allgemeinen Regel ſubſummirt; (*Unterſatz*, propoſitio minor) oder ein Urtheil, vermittelſt welchem man die Wahrheit der Erkenntniſs aus dem allgemeinen Urtheil, (*Oberſatz*) ableitet, z. B. das Urtheil: Cajus iſt Menſch.

3) Ein Satz, welcher das Prädikat des Oberſatzes der Regel von der ſubſummirten Erkenntniſs bejahet oder verneinet (*Schluſsſatz*, concluſio,) oder das abgeleitete Urtheil, das Urtheil nähmlich, deſſen Wahrheit man aus dem Allgemeinen erkennet. Z. B. Cajus iſt ſterblich.

§. 187.

Bau des Vernunftſchluſſes.

Da man von den Gründen zu den Folgen natürlicher Weiſe herabſteigt, die Gründe alſo eher als die Folgen denken muſs; ſo muſs in einem ordentlichen Vernunftſchluſſe am natürlichſten der *Oberſatz* zuerſt geſtellet werden. Auf ihn folget ſodann der *Unterſatz*, und endlich der *Schluſsſatz*; major, — minor, — concluſio.

§. 188.

Erzeugung des Vernunftſchluſſes.

Um einen Vernunftſchluſs zu erzeugen, müſſen Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft wirken.

Der *Verstand* giebt die Verbindung der Vorstellungen zu Urtheilen.

Die *Urtheilskraft* ordnet die Urtheile einander unter.

Die *Vernunft* erkennet an, daſs der Schluſsſatz aus den gegebenen Urtheilen flieſst.

§. 189.

Prämiſſen.

Oberſatz und *Unterſatz* (§. 186.) erhalten den gemeinſchaftlichen Nahmen der *Prämiſſen* oder *Vorderſätze*. In dem gegebenen Schluſſe ſind alſo die Urtheile: alle Menſchen ſind ſterblich, und Cajus iſt ein Menſch, Vorderſätze oder Prämiſſen.

Was Cicero κατ᾽ ἐξοχὴν nannte, iſt eben das, was wir Oberſatz, (major) nennen; nähmlich ein allgemeines Urtheil, aus dem man die Wahrheit eines andern Urtheils vermittelſt eines Dritten herleiten oder erkennen will.

§. 190.

Allgemeines Prinzip aller Vernunftſchlüſſe.

Das allgemeine Prinzip, worauf die Gültigkeit alles Schlieſſens durch die Vernunft beruhet, läſst ſich in folgender Formel beſtimmt ausdrücken:

Was unter der Bedingung einer Regel ſteht, das ſtehet auch unter der Regel ſelbſt.

Es iſt dieſes das Prinzip der *Rationalität* oder der *Nothwendigkeit* (principium rationalitatis neceſſitudinis). Denn iſt die Concluſion in einem Vernunftſchluſſe wirklich in der allgemeinen Regel, dem Oberſatze, enthalten, ſo muſs ſie durch die Bedingung der Regel, den *Unterſatz*, daraus nothwendig er-

kannt werden. Z. B. die Weisheit wählet die schicklichsten Mittel zu ihren Absichten. (*Allgemeine Regel.*)

Weisheit ist nun da, wo die schicklichsten Mittel zu Erreichung der Absichten gewählt werden. (*Bedingung dieser Regel.*)

Gott wählet die schicklichsten Mittel zu Erreichung seiner Absichten. (*das unter dieser Bedingung stehende.*)

Wenn ich nun *Gott* als das unter der Bedingung der gegebenen allgemeinen Regel stehende mit der Bedingung vergleiche, so ergiebt sich der Satz: *Gott ist weise;* ergiebt sich, daſs er unter die gegebene allgemeine Regel selbst gehöre, weil er unter der Bedingung dieser Regel stehet.

Jeder Vernunftschluſs prämittirt demnach eine *allgemeine Regel*, subsummirt eine Erkenntniſs unter solche, macht diese zur Bedingung der *Conclusion*, die dann als enthalten im Allgemeinen und als nothwendig unter dieser Bedingung erkannt werden muſs: z. B. Weisheit wählet die schicklichsten Mittel zu Erreichung ihrer Absichten. (*allgem. Regel.*) Nun aber wählet Gott die schicklichsten Mittel zur Erreichung seiner Absichten. (*Subsumtion unter die Regel und Bedingung für die Conclusion.*) Also ist Gott weise. (*nothwendige Folge.*)

§. 191.

Materie und Form der Vernunftschlüsse.

Die *Materie* der Vernunftschlüsse besteht in den Vordersätzen oder Prämissen.

Die *Form* in der Conclusion, so fern sie die Consequens enthält. *Consequens* aber ist die Verbindung der drey Sätze des Vernunftschlusses.

Wir sagen absichtlich, so fern sie die Consequens enthält; denn man kann concludiren ohne Consequens, und ist in diesem Falle der Vernunftschluss der Form nach falsch; z. B.

Alles Zusammengesetzte hat Theile.
Die menschliche Seele hat keine Theile:
Also ist die menschliche Seele ein einfaches Ding.

Die Conclusion ist hier vermöge der *Materie* der Prämissen richtig; aber nicht in Anschauung der *Form*, denn da hat sie keine Consequens; es muss heissen: also ist die menschliche Seele kein zusammengesetztes Ding.

Nun muss weiter geschlossen werden, nähmlich: Was aber nicht zusammengesetzt ist, ist einfach; *und erst jetzt ergiebt sich die consequente Conclusion:* also ist die menschliche Seele ein einfaches Ding.

In Anschauung der *Consequens* und der *Conclusion* sind folgende Regeln zu beobachten.

§. 192.

Regeln in Ansehung der Consequens und Conclusion bey Vernunftschlüssen.

1) Bey jedem Vetnunftschlusse muss man zuerst die Wahrheit der Prämissen, und sodann erst die Richtigkeit der Consequens prüfen; denn auch falsche Prämissen können eine richtige Consequens geben; z. B.

Was ſich nicht widerſpricht, iſt möglich;
Das Nichts widerſpricht ſich nicht.
Alſo iſt das Nichts möglich.

Die Conſequens als Conſequens iſt richtig, d. i. die drey Sätze ſind richtig verbunden; aber die zweyte Prämiſſe, der Unterſatz, iſt falſch, der Vernunftſchluſs iſt demnach der Form nach richtig, aber falſch der Materie nach.

2) Nie muſs man bey Verwerfung eines Vernunftſchluſſes zuerſt die Concluſion verwerfen, ſondern immer erſt entweder die Prämiſſen oder die Conſequens; denn die *Concluſion* iſt nothwendig; ſie folgt aus der *Materie*, nicht aber die *Conſequens*, wie das obige Beyſpiel: alles Zuſammengeſetzte hat Theile &c., deutlich zu erkennen giebt.

Anmerkung. In jedem Vernunftſchluſſe iſt die Concluſion ſogleich gegeben, ſobald die Prämiſſen und die Conſequens, dieſe mag nun richtig oder unrichtig ſeyn, gegeben ſind.

§. 193.

Die Vernunftſchlüſſe können bloſs der Relation nach eingetheilt werden.

Die Vernunftſchlüſſe, welche mittelbare Schlüſſe ſind, laſſen ſich nicht anders, als nur der *Relation* nach eintheilen.

Nicht der Quantität nach; denn jeder Major iſt eine Regel, mithin ein allgemeiner Begriff, und allgemeine Begriffe können nicht eingetheilt werden; indem jede Eintheilung in Erneuerung von Verſchiedenheiten beſtehet, und allgemeine Begriffe nur das Gemeinſame begreifen.

Auch nicht der Qualität nach; denn es ist gleichgültig, ob die Conclusion in einem Vernunftschlusse bejahend oder verneinend ist.

Auch nicht der Modalität nach: denn die Conclusion in jedem Vernunftschlusse ist immer mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit verbunden, also niemahls problematisch oder assertorisch, sondern immer apodiktisch.

Die Vernunftschlüsse können also nur der *Relation* nach eingetheilt werden.

§. 194.
Eintheilung der Vernunftschlüsse der Relation nach.

In dieser Hinsicht sind die Vernunftschlüsse also entweder:

a) *kategorische*, oder
b) *hypothetische, problematische*, oder
c) *disjunktive* Vernunftschlüsse.

§. 195.
Das Unterscheidende unter diesen drey Arten von Vernunftschlüssen.

Das Unterscheidende untet diesen drey Arten von Vernunftschlüssen liegt im *Obersatze* oder *Major.*

Im *kategorischen* Vernunftschlusse ist der Obersatz *kategorisch;* d. h. es wird darinn etwas vom Subjekte ohne alle Bedingung und Einschränkung prädizirt; z. B. Gott ist ewig; die menschliche Seele ist ein geistiges Wesen; der Wille wird durch die Erkenntniss des Guten gebessert; der Lasterhafte ist innerlich unglücklich.

Im *hypothetiſchen* oder *problematiſchen* Vernunftſchluſſe iſt der Oberſatz *hypothetiſch* oder *problematiſch*; d. i. es wird darinn etwas vom Subjekte unter einer Einſchränkung oder Bedingung ausgeſagt: z. B. wenn Cajus tugendhaft wäre, würden ihn Gewiſſensvorwürfe nicht beunruhigen. Wenn der Reichthum alle glücklich machte, ſo wäre kein Reicher unglücklich.

Im *disjunktiven* Vernunftſchluſſe iſt der Oberſatz *disjunktiv*; es wird darinn bejahet, daſs aus mehreren Prädikaten dem Subjekte Eines zukomme, aber nicht beſtimmt, welches: z. B. die menſchliche Seele iſt entweder einfach, oder zuſammengeſetzt; Cajus ſchläft entweder, oder er träumt, oder er wacht.

§. 196.

I. Kategoriſche Vernunftſchlüſſe.

In jedem kategoriſchen Vernunftſchluſſe müſſen drey Hauptbegriffe, welche man terminos nennet, vorkommen, nähmlich: der *Oberbegriff*, terminus major, der *Unterbegriff*, terminus minor, und der *Mittelbegriff*, terminus medius, s. nota intermedia.

Der *Oberbegriff* iſt das Prädikat in der Concluſion, und hat eine gröſſere Sphäre als das Subjekt.

Der *Unterbegriff* iſt das Subjekt in der Concluſion.

Der *Mittelbegriff* iſt das vermittelnde Merkmal, dem zufolge eine Erkenntniſs unter die Bedingung der Regel ſubſummirt wird.

Ein Beyſpiel wird dieſs deutlich machen; es ſey der Vernunftſchluſs: alle Menſchen ſind ſterblich; Cajus iſt ein Menſch; alſo iſt Cajus ſterblich.

Was ist hier der Oberbegriff, was der Unterbegriff, was der Mittelbegriff?

Der *Oberbegriff* ist das Prädikat der Conclusion *sterblich*.

Der *Unterbegriff* ist das Subjekt der Conclusion — *Cajus*.

Der *Mittelbegriff* ist das vermittelnde Merkmal, — *Cajus ist Mensch*.

Diese drey Termini müssen schlechterdings in jedem kategorischen Vernunftschlusse vorkommen, weil nur diese Schlüsse allein durch einen terminum medium schliessen, und kein terminus medius denkbar ist, wenn nicht ein terminus major und terminus minor zugleich da sind. Die andern Sclüsse schliessen nur durch die Subsumtion eines im Obersatze problematisch und im Untersatze assertorisch vorgestellten Satzes.

§. 197.

Prinzip der kategorischen Vernunftschlüsse.

Das Prinzip, worauf die Möglichkeit und Gültigkeit aller *kategorischen* Vernunftschlüsse beruhet, ist:

Was dem Merkmale einer Sache zukommt, das kommt auch der Sache selbst zu; und was dem Merkmale einer Sache widerspricht, das widerspricht auch der Sache selbst.

Denn das Merkmal einer Sache oder Vorstellung ist als Vorstellung in ihr enthalten, und gehöret also zur Vorstellung der Sache selbst; folglich gehöret auch alles zur Vorstellung, was in derselben enthalten ist. Das Merkmal *Mensch* ist ein Theil der Vorstellung *Cajus*, folglich sind auch alle Theile

Vorstellungen, d. i. Merkmale der Vorstellung *Mensch*, Theile der Vorstellung *Cajus*. Was mithin der Vorstellung, dem Merkmale vom Cajus zukommt, das muſs auch dem Cajus selbst zukommen. Nota notæ est nota rei ipsius. — Ferner: das Merkmal einer Vorstellung ist ein Theil der Vorstellung, was also ihm widerspricht, widerspricht der Vorstellung selbst. — Die Vorstellung *Mensch* ist eine Theilvorstellung des *Cajus;* ihr widerspricht die Vorstellung ewig, also widerspricht die Vorstellung ewig auch der Vorstellung *Cajus*. — Repugnans notæ repugnat rei ipsi.

§. 198.

Regeln für die kategorischen Vernunftschlüsse.

1) In jedem kategorischen Vernunftschlusse können nicht mehr und nicht weniger Hauptbegriffe (termini) (§. 196.) enthalten seyn, als *drey;* denn der kategorische Vernunftschluſs entstehet aus der Vergleichung zweyer Begriffe mit einem Dritten. Also können nicht mehr und nicht weniger als drey Hauptbegriffe oder termini darinn vorkommen.

Kommen mehrere vor, so ist der Vernunftschluſs fehlerhaft, und dieſs kann auf dreyerley Art geschehen; entweder durch *Aequivokation* oder durch *Veränderung der Supposition*, oder durch *Verwirrung des abstrakten Begriffs mit dem konkreten:* z. B.

a) Durch Aequivokation: Jeder Geist hat Verstand und Willen; der Weingeist ist ein Geist, also hat der Weingeist Verstand und Willen. In diesem Beyspiele ist Begriff Weingeist der

vierte Hauptbegriff, folglich der Vernunftschluſs fehlerhaft.

b) *Durch Veränderung der Suppoſition oder der Vorausſetzung:* Jedes Ding iſt ungewiſſen Geſchlechtes: ein Frauenzimmer iſt ein Ding: alſo iſt ein Frauenzimmer ungewiſſen Geſchlechtes. — Das *Ding*, welches hier im *Oberſatze materialiter* ſupponirt wird, wird im Unterſatze zum *formalen* Dinge, und dieſes iſt der vierte Hauptbegriff, folglich der Vernunftſchluſs fehlerhaft.

c) *Durch Verwirrung des abſtrakten Begriffs mit dem konkreten;* z. B. jede Tugend iſt Fertigkeit: Tullius iſt tugendhaft. Alſo iſt Tullius eine Fertigkeit. — Der abſtrakte Begriff: jede Tugend iſt Fertigkeit, wird hier mit dem konkreten: Tullius iſt tugendhaft, verwirrt, und ſo entſtehet der vierte Hauptbegriff der Fertigkeit.

2) Die Vorderſätze oder Prämiſſen dürfen nicht insgeſammt verneinen, weil aus lauter verneinenden Prämiſſen nichts folgen kann; z. B. wenn ich ſage: kein Menſch iſt allwiſſend, kein Menſch iſt fehlerfrey, kein Menſch iſt allmächtig u. ſ. w., ſo bringe ich in Ewigkeit keine Folge heraus; ex puris negativis nihil ſequitur; und zwar darum nicht, weil man bey lauter negativen Prädikaten keine allgemeine Regel hat, unter welche man etwas ſubſummiren und aus der man etwas concludiren könnte, wie z. B.

Kein liederlicher Schüler ist seinem Lehrer angenehm; kein fleissiger Mensch ist ein liederlicher Schüler: also ist kein fleissiger Mensch dem Lehrer unangenehm.

3) Die Prämissen dürfen auch nicht insgesammt besondere, partikulare Sätze seyn; ex puris particularibus nihil sequitur; auch hier würden wir keine Folge bekommen, weil wir keinen allgemeinen Satz, keine Regel hätten, woraus eine besondere Erkenntniss könnte abgeleitet, unter welche etwas subsummirt werden könnte; z. B.

Einige Gelehrte sind Chemiker;
Einige Gelehrte sind nicht Chemiker,
Also sind einige Nicht-Chemiker —
Chemiker. — *Offenbar keine Folge.*

4) Die Conclusion muss sich allemal nach dem schwächeren Theile des Schlusses richten. Der schwächere Theil aber ist der verneinende und besondere Satz in den Prämissen. (conclusio sequitur partem debiliorem.) Z. B. kein denkendes Wesen ist körperlich; die Seele ist ein denkendes Wesen; also ist die Seele nicht körperlich. In diesem Vernunftschlusse ist *der schwächere Theil* der verneinende Satz: kein denkendes Wesen ist körperlich; daher auch die Conclusion *verneinend* ist. Ist der schwächere Theil ein partikulärer Satz, so ist auch die Conclusion partikular, z. B.

Alle Menschen sind sterblich;
Cajus ist ein Mensch.
Also ist Cajus sterblich.

Der *schwächere Theil* ist der Satz: Cajus ist ein Mensch; denn er ist partikular; daher auch die Conclusion partikular ist.

Wenn mithin einer von den Vordersätzen ein negativer Satz ist, so muss die Conclusion auch negativ seyn; und ist einer von den Vordersäzzen partikular, so ist es auch die Conclusion.

5) In allen kategorischen Vernunftschlüssen muss der *Major* ein *allgemeiner* (universalis) der *Minor* aber ein bejahender Satz (affirmans) seyn; woraus dann folgt, dass die *Conclusion* in Ansehung der *Qualität* nach dem Obersatze; in Rücksicht auf die *Quantität* aber nach dem Untersatze sich richten müsse.

§. 199.

Eintheilung der kategorischen Vernunftschlüsse.

Die kategorischen Vernunftschlüsse werden eingetheilt in *reine* (pura) und *vermischte* (impura s. hybrida).

Rein ist ein kategorischer Vernunftschluss, wenn in demselben kein unmittelbarer Schluss (§. 169.) eingemischt, noch die gesetzmässige Ordnung der Prämissen (§. 187.) verändert wird. So ist z. B. ein *reiner Vernunftschluss* folgender:

Was den zureichenden Grund seines Daseyns in sich selbst hat, ist nothwendig;
Gott hat den zureichenden Grund seines Daseyns in sich selbst;
Also ist Gott nothwendig.

Vermischt ist ein kategorischer Vernunftschluss, wenn darinn ein unmittelbarer Schluss, also ein Ver-

ſtandesſchluſs vorkommt, und die geſetzmäſſige Ordnung der Prämiſſen verändert iſt; wie z. B.

Die menſchliche Seele iſt einfach;
Alſo kann ſie nicht in Theile aufgelöſet werden;
Was aber nicht in Theile aufgelöſt werden kann, iſt unzerſtörbar.
Alſo iſt die menſchliche Seele unzerſtörbar.

Hier ſind zwey unmittelbare Schlüſſe, oder Verſtandesſchlüſſe und die natürliche Ordnung der Prämiſſen iſt verändert, denn es kommt ein Antecedens und ein Conſequens vor.

§. 200.

Regel für die bejahenden reinen kategoriſchen Vernunftſchlüſſe; das dictum de omni.

Iſt der reine kategoriſche Vernunftſchluſs bejahend, ſo gilt für denſelben folgende Regel:

Was von einem Begriffe allgemein bejahet wird, wird auch von allem dem bejahet, was unter ihm enthalten iſt: z. B.

Was lebet und empfindet, iſt Thier;
Der Menſch lebet und empfindet;
Alſo iſt der Menſch ein Thier.

Dieſer Grundſatz heiſst bey den Logikern das dictum de omni, das man auch durch nachſtehende Formel auszudrücken pflegt:

Was der Gattung oder der Art zukommt, kommt auch allem dem zu, was unter ihr enthalten iſt.

§. 201.

Regel für die verneinenden reinen kategorischen Vernunftschlüsse; das dictum de nullo.

Bey den verneinenden reinen kategorischen Vernunftschlüssen gilt diese Regel:

Was von einem Begriffe allgemein verneinet wird, wird auch von allem dem verneinet, was unter ihm enthalten ist, z. B.

Kein endliches Wesen hat alle möglichen Vollkommenheiten;

Der Mensch ist ein endliches Wesen;

Also hat kein Mensch alle möglichen Vollkommenheiten.

Dieser Grundsatz heisst bey den Logikern das dictum de nullo, für welches man auch folgende Formel hat:

Was der Gattung oder der Art widerspricht, widerspricht auch allem dem, was unter ihr enthalten ist.

Die Beweise für diese Grundregeln sind leicht aus §. 196. zu schöpfen. Hier merken wir nur kurz an:

Was dem Merkmale eines Gegenstandes zukommt, kommt dem Gegenstande selbst zu. Das Merkmal einer Sache ist jederzeit ein höherer Begriff, unter dem der als niederer angetroffen wird, von dem er ein Merkmal ist. Wird also von dem Merkmale etwas allgemein bejahet oder verneinet, so wird es auch von allem dem bejahet oder verneinet, worinn er sich findet, d. h. von allem dem, was unter ihm enthalten ist.

§. 202.

Vier Figuren der Schlüsse.

Zu den vernünftigen Schlüssen sind diejenigen zu rechnen, welche durch die Umkehrung der Sätze entstehen, und in denen also die Stellung dieser Sätze nicht die gesetzmässige ist. Dieser Fall findet statt bey den drey letztern sogenannten Figuren des kategorischen Vernunftschlusses.

Man hat vier Figuren der kategorischen Vernunftschlüsse.

Man verstehet darunter diejenigen *vier Arten* zu schliessen, deren Unterschied durch die besondere Stellung der Prämissen und ihrer Begriffe bestimmet wird. Es kann nähmlich:

1) Der *Mittelbegriff* (terminus medius) (§. 196.) im Obersatze die Stelle des Subjekts, und im Untersatze die Stelle des Prädikats einnehmen, oder er kann:

2) In beyden Prämissen das Prädikat vertreten oder

3) In beyden die Stelle des Subjekts behaupten, oder endlich

4) Im Obersatze die Stelle des Prädikats, und im Untersatze die Stelle des Subjekts über sich nehmen, wie folgende Beyspiele zeigen:

a) Jedes Ding welches denket, ist ein Geist;
Die menschliche Seele ist ein denkendes Ding;
Also ist die menschliche Seele ein Geist.

Hier ist der medius terminus *denkendes Ding* im Obersatze Subjekt, und Prädikat im Untersatze.

b) Jedes Thier lebet und empfindet;
Kein Stein lebet und empfindet;
Alſo iſt kein Stein ein Thier.

Hier iſt im Ober- und Unterſatze der medius terminus, *lebet und empfindet*, Prädikat.

c) Jedes Thier lebet und empfindet;
Jedes Thier iſt eine Subſtanz.
Alſo leben und empfinden gewiſſe Subſtanzen.

Der terminus medius iſt hier in beyden Prämiſſen Subjekt, nähmlich: *jedes Thier*.

d) Jedes Thier lebet und empfindet;
Alles was lebet und empfindet iſt Subſtanz;
Alſo ſind gewiſſe Subſtanzen Thiere.

Der medius terminus — *lebet und empfindet*, iſt hier im Oberſatze Prädikat, und Subjekt im Unterſatze.

§. 203.

Mehr als vier Figuren ſind in keinem kategoriſchen Vernunftſchluſſe möglich.

Mehr als vier Figuren ſind in keinem kategoriſchen Vernunftſchluſſe möglich; denn jeder kategoriſche Vernunftſchluſs hat nicht mehr und nicht weniger als drey Hauptbegriffe, (§. 196. & 198.) alſo drey Gröſſen, und aus der Lehre von der Combination iſt bekannt, daſs drey Gröſſen, deren mittlere zweymal genommen werden muſs, nicht mehr als *vier* Verbindungen zulaſſen. Im kategoriſchen Vernunftſchluſs alſo, der nicht mehr als drey Hauptbegriffe haben kann, und mit den Prämiſſen zweymal genommen werden muſs, können nicht mehr als *vier* Combinationen, d. i. Figuren vorkommen.

§. 204.

Rückblick auf die vier Figuren.

Durch die (§. 202.) angezeigten vier Fälle der Combination ist der Unterschied der vier Figuren bestimmt. Man hat zur Bezeichnung des terminus minor (Subjekt der Conclusion) ein S, für den terminus medius ein M, und für den terminus major, (Prädikat des Schlussatzes) ein P gewählet, so ist also folgende Stellung dieser Hauptbegriffe:

M. P.
S. M.
———
S. P.

diejenige, welche unmittelbar aus der Erklärung eines reinen kategorischen Vernunftschlusses fliesst, folglich die natürliche und gesetzmässige. Jeder Vernunftschluss nähmlich muss einen *Major*, einen *Minor* und eine *Conclusion* haben. (§. 186.) Der *Major* nun enthält die allgemeine Regel, nach *welcher* durch die Subsumtion des Untersatzes dem Subjekte des Schlussatzes ein Prädikat beygelegt oder abgesprochen werden soll; folglich wird das Prädikat des Schlussatzes oder der Conclusion das Prädikat des Obersatzes, *Majors* seyn müssen, d. h. der terminus major wird das Prädikat des Obersazzes seyn müssen. Ferner muss das Subjekt des Obersatzes die Bedingung seyn, unter welcher im Schlussatze dem Subjekt das Prädikat beygelegt wird, d. h. der terminus medius muss das Subjekt des Obersatzes seyn.

Die so gestellten Buchstaben bedeuten also: Dafs im *Major* stehen müssen, der medius terminus als Subjekt, und das Prädikat der Conclusion.

Im *Minor* das Subjekt der Conclusion, und der medius terminus als Prädikat. Z. B.

Kein Mensch ist ewig;
Cajus ist ein Mensch;
Also ist Cajus nicht ewig.

Hier ist Cajus der terminus minor, Mensch der terminus medius, und ewig der terminus major. Daher ist also auch im Obersatze der terminus medius *Mensch* Subjekt, und *ewig* Prädikat, im Untersatze Cajus *Subjekt*, und Mensch *Prädikat*.

Diese *erste Figur*, welche die gesetzmässige Stellung des termini medii anschaulich macht, läfst dreyerley Combination zu, nähmlich:

Erste Combination. Im Obersatze stehet das Prädikat der Conclusion als Subjekt, und der medius terminus.

Zweyte Combination. Im Obersatze stehet der medius terminus als Subjekt, und das Prädikat der Conclusion. Im Untersatze das Subjekt der Conclusion, und der medius terminus,

Dritte Combination. Im Obersatze stehet das Prädikat der Conclusion als Subjekt, und der medius terminus. Im Untersatze, der medius terminus als Subjekt, und das Subjekt der Conclusion als Prädikat.

Daher lassen sich alle vier Figuren also schematisiren:

Erste Figur.

M. P.
S. M.

―――――

S. P.

kann auf dreyerley Art kombinirt werden:

2te Figur.	*3te Figur.*	*4te Figur.*
P. M.	M. P.	P. M.
S. M.	S. M.	M. S.
S. P.	S. P.	S. P.

Beyspiel für die 2te Figur. Kein Lügner verdient Glauben. Jeder Tugendhafte verdient Glauben. Kein Tugendhafter ist also ein Lügner.

Beyspiel für die 3te Figur. Alle Menschen sind sterblich. Alle Menschen sind endliche Wesen. Also sind einige endliche Wesen sterblich.

Beyspiel für die 4te Figur. Jedes Thier lebt und empfindet. Alles was lebt und empfindet, ist eine Substanz. Also sind einige Substanzen Thiere.

§. 205.

Besondere Regeln für die erste Figur.

1) *In der ersten Figur muss der Major allemahl ein allgemeiner Satz seyn.*

Beweis. Nach dem Dicto de omni, (§. 200.) muss man allezeit so argumentiren: Was von Allem gilt, gilt auch vom Einzelnen, daher auch der Schluss von der Gattung auf die Art richtig ist. Wenn nun der Major kein allgemeiner Satz wäre, so würde man nicht von der Gattung auf die Art schliessen, und folglich gegen das dictum de omni sündigen.

Setze man: der Major ſey ein partikulärer Satz, dann muſs auch die Concluſion particulär ſeyn; denn die Concluſion muſs ſich nach dem ſchwächeren Theile des Schluſſes richten. (§. 198.) Wenn nun die Concluſion partikulär iſt, ſo muſs auch der Minor partikulär ſeyn; denn die Concluſion und der Minor haben einerley Subjekt. Auf die nähmliche Art alſo, wie das Subjekt in der Concluſion mit ſeinem Prädikate verknüpft wird, muſs es auch im Minor verknüpft werden; weil auſſerdem die Bedeutung und der Sinn der Hauptbegriffe verändert, und vier Hauptbegriffe hervorgebracht würden, welches nicht geſchehen darf. (§. 196.) Wir hätten lauter partikuläre Prämiſſen; und da aus lauter partikulären Prämiſſen (gemäſs §. 198. Nr. 3.) keine Folge ſich ergiebt, ſo kann der Unterſatz oder Minor, wenn der Major partikulär iſt, nicht partikulär ſeyn, ſondern er muſs allgemein ſeyn. Wenn demnach der Major in der erſten Figur ein partikulärer Satz wäre, ſo müſste der Minor zugleich ein partikulärer und auch allgemeiner Satz ſeyn; *partikulär*, weil das Subjekt im Minor auf eben die Art mit dem Prädikate verknüpft werden muſs, wie das Subjekt in der Concluſion mit ſeinem Prädikate verknüpft wird, und *allgemein* müſste er ſeyn, weil aus lauter Partikular-Sätzen nichts folget. Da es aber ungereimt und unmöglich iſt, einen und denſelben Satz zugleich für allgemein und partikulär zu erklären; ſo wäre es auch ungereimt, den Major zu einem Partikulär-Satze machen zu wollen. Falſch würde man alſo ſchlieſſen, wenn man ſo zu Werke gienge:

Einige Dinge ſind Körper;
Jeder Geiſt iſt ein Ding;
Alſo ſind einige Geiſter Körper.

2) *In der erſten Figur muſs der Minor allezeit ein bejahender Satz ſeyn.*

Beweis. Das Dictum de nullo (§. 200.) will, daſs das, was von der Gattung *A* verneinet wird im Major, auch verneinet werde von der Art *C* in der Concluſion. Da man aber in der Concluſion von der Art *C* das nicht verneinen kann, was man im Major von der Gattung *A* verneinet hat, auſser man zeiget ausdrücklich im Minor, daſs die Art *C* unter der Gattung *A* enthalten ſey, ſo iſt es offenber, daſs der Minor zufolge des Dicti de nullo bejahend ſeyn müſſe. Ich ſchlöſſe alſo unrichtig, wenn ich ſagte:

Was ſich ſeiner ſelbſt bewuſst iſt, exiſtirt.
Nun iſt ſich dieſe Welt ihrer ſelbſt nicht bewuſst.
Alſo exiſtirt dieſe Welt nicht.

§. 206.

Beſondere Regel für die zweyte Figur.

In der zweyten Figur muſs der Major allemal allgemein, die Concluſion aber negativ ſeyn.

Beweis. Der Major muſs allgemein ſeyn aus dem Grunde, wie bey der erſten Figur (§. 205.) und die Concluſion muſs negativ ſeyn, weil in dieſer Figur immer eine der Prämiſſen negativ gefunden wird, und die Concluſion ſich (§. 198. Nr. 4.) nach dem ſchwächeren Theile des Schluſſes richten muſs. So würde ich keine Folge erhalten, wenn ich alſo argumentirte:

Einige Subſtanzen ſind Geiſter;
Kein Körper iſt ein Geiſt;
Alſo ſind einige Körper nicht Subſtanzen.

§. 207.

Beſondere Regeln für die dritte Figur.

1) *In dieſer Figur muſs der Minor immer bejahend ſeyn.*

Beweis. Dieſer iſt derſelbe, wie bey der erſten Figur (§. 205. Nr. 2.) wo ebenfalls der Minor ein bejahender Satz ſeyn muſs.

2) *Die Concluſion muſs immer partikulär ſeyn.*

Beweis. Da man in der dritten Figur immer eine der Prämiſſen partikulär findet, ein partikulärer Satz zum ſchwächeren Theile des Schluſſes gehört, nach welchem ſich die Concluſion nothwendig richten muſs; ſo folgt: daſs die Concluſion in der dritten Figur allemal partikulär ſeyn muſs.

§. 208.

Beſondere Regeln für die vierte Figur.

1) *Hier muſs der Major allgemein ſeyn, wenn die Concluſion verneinend iſt; z. B.*

Gottesfurcht bringt Nutzen;
Was Nutzen bringt, iſt nicht zu verachten;
Alſo iſt die Gottesfurcht nicht zu verachten.

2) *Wenn der Minor bejahend iſt; ſo muſs die Concluſion partikulär ſeyn. Z. B.*

Kein Geitziger iſt glückſelig;
Alle Glückſelige ſind Menſchen;
Alſo ſind einige Menſchen nicht geitzig.

Man nennet dieſe Figur von ihrem Erfinder die *Galeniſche.*

§.

§. 209.

Anmerkung über diese Figur.

Da (§. 204.) gezeigt worden ist, dass die in der ersten Figur daselbst angegebene Stellung der terminorum gesetzmässig ist, so erhellet daraus, dass die übrigen drey Figuren schon nicht mehr zu den *reinen* kategorischen Vernunftschlüssen gehören, und sie werden sogar, da sie nur in so fern richtig sind, als sie sich auf die erste Figur zurückführen lassen, und diese Reduktion nur durch die Umkehrung einer oder beyder Prämissen möglich ist, eine solche Umkehrung aber ein Verstandesschluss ist, folglich ein Schluss, in den übrigen Figuren immer einen unmittelbaren Schluss voraussetzt, zu den *vermischten* kategorischen Vernunftschlüssen gehören.

§. 210.

Von den Modis der Schlüsse.

Durch die *Figuren* verstehet man die Ordnung der drey Terminorum, oder die verschiedenen Verknüpfungen des medii termini mit dem Subjekte und Prädikate der Conclusion. Die *Modi* sind dagegen die verschiedenen Arten der Schlüsse, je nachdem sie entweder allgemein oder insbesondere etwas verneinen oder bejahen.

Man theilet sie vierfach ein:

1) in modos universales, wenn einer von den beyden ersten Sätzen des Vernunftschlusses, Syllogismus, oder beyde zugleich allgemein sind.
2) in modos singulares, wenn beyde Sätze partikulär sind.

3) in modos affirmativos, wenn der Schluſs etwas bejahet.

4) in modos negativos, wenn der Schluſs etwas verneinet.

Man hat für jeden Modum ein Wort aus drey Sylben erdacht, davon die erſte Sylbe auf den Major, die zweyte auf den Minor, und die dritte auf die Concluſion geht. Die in jedem Worte vorkommenden Vokalen zeigen die Quantität und Qualität der Sätze an, ob ſie nähmlich allgemein oder partikulär, bejahend oder verneinend ſind.

Für die *erſte Figur* hat man folgende Worte.

BArBArA.
CELArEnt.
DArii.
FErio.

Für die zweyte.

CESArE.
CAmEStrES.
FEstIno.
BArOcO.

Für die dritte.

DArAptI.
FELAptOn.
DISAmIS.
DAtIsI.
BOcArdO.
FErISOn.

Für die vierte.

BArBArI.
CALEntES.
DIBAtIs.
FESpAmO.
FrEsISOm.

Um ſie beſſer im Gedächtniſs zu behalten, dieſe Worte, hat man ſie in nachfolgende Verſe gebracht:

Barbara, Celarent, *primæ*, Darii, Ferioque.
Ceſare, Cameſtres, Feſtino, Baroco, *ſecundæ*.
Tertia Darapti ſibi vindicat, atque Jelapton.
Adjungens, Diſamis, Datiſi, Bocardo, Feriſon.
Barbari, Calentes, Dibatis, Feſpamo, Freſiſom.

Die Vokalen ſagten wir, zeigen die Quantität und Qualität der Sätze an, nähmlich:

A bejahet, *E* verneinet, und zwar beyde allgemein.

I bejahet, *O* verneinet, und zwar beyde partikulär.

Auch davon hat man zwey Gedächtniſsverſe.

Aſſerit *A*, negat *E*, ſed univerſaliter ambo.
Aſſerit *I*, negat *O*, ſed particulariter ambo.

Nun wollen wir für jeden einzelnen Modus ein Beyſpiel geben.

Erſte Figur.

BAR- Alles was ehrbar, iſt löblich.
BA- Alle Tugend iſt ehrbar.
RA. Alſo iſt jede Tugend löblich.

CE- Kein Laſter iſt erlaubt.
LA- Alles Lügen iſt ein Laſter.
rEnt. Alſo iſt kein Lügen erlaubt.

DA- Jede Sünde iſt zu meiden.
rI- Einige Handlungen ſind Sünde.
I. Alſo ſind einige Handlungen zu meiden.

FE- Keine unnütze Handlung soll man vornehmen.
rI- Einige Handlungen sind unnütz.
O. Also sind einige Handlungen nicht vorzunehmen.

Zweyte Figur.

CE- Kein wahrer Gelehrter studirt unnütze Dinge.
SA- Alle Pedanten studiren unnütze Dinge.
rE. Also ist kein Pedant ein wahrer Gelehrter.

CA- Alle Tugendhafte fliehen das sinnliche Vergnügen.
mE- Kein Wollüstling fliehet das sinnliche Vergnügen.
strEs. Also ist kein Wollüstling tugendhaft.

FE- Keine Tugend macht unruhig.
stI- Einige Belustigungen machen unruhig.
nO. Also sind einige Belustigungen nicht tugendhaft.

BA- Alles Ehrbare bestehet vor Gott.
rO- Einige Handlungen sind nicht ehrbar.
CO. Also bestehen einige Handlungen nicht vor Gott.

Dritte Figur.

DA- Alle Tugendhafte sind mit sich selbst zufrieden.
rA- Alle Tugendhafte sind der Welt verhaſst.
ptI. Also sind Einige, die der Welt verhaſst sind, mit sich selbst zufrieden.

FE- Kein Ungerechter ist Gott angenehm.
LA- Alle Ungerechte sind Menschen.
ptOn. Also sind einige Menschen Gott nicht angenehm.

DI- Einige Menschen sind reich.
sA- Alle Menschen sind sterblich.
mIs. Also sind einige Sterbliche reich.

DA- Kein Geitziger ist freygebig.
tI- Einige Geitzige sind reich.
sI. Also sind einige Reiche nicht freygebig.

BO- Einige Krankheiten sind nicht tödtlich.
cAr- Alle Krankheiten sind beschwerlich.
dO. Also sind einige beschwerliche Krankheiten nicht tödtlich.

FE- Kein Tugendhafter ist innerlich unglücklich.
rI- Einige Tugendhafte sind arm.
sOn. Also sind einige Arme innerlich nicht unglücklich.

Vierte Figur.

BAr- Jede Trunkenheit streitet gegen die Sittlichkeit.
bA- Alles was wider die Sittlichkeit streitet, ist verwerflich.
rI. Also ist etwas verwerfliches die Trunkenheit.

CA- Alle Gottesfurcht bringt Nutzen.
LEn- Keine nützliche Sache ist zu verachten.
tEs. Also ist die Gottesfurcht keine verächtliche Sache.

DI- Einige Handlungen ſind lobenswerth.
bA- Alles Lobenswerthe iſt ſchätzbar.
tIs. Alſo iſt einiges Schätzbare eine Handlung.

FEs- Kein Geitziger iſt ruhig im Gemüthe.
pA- Alle Ruhige im Gemüthe ſind Menſchen.
mO. Alſo ſind einige Menſchen nicht geitzig.

FrE-- Keine Tugend iſt veränderlich.
sI- Einige veränderliche Sachen ſind ſchön.
sOm. Einige ſchöne Sachen ſind alſo keine Tugend.

§. 211.

Die erſte Figur läſst alle Concluſionen, von was immer Qualität und Quantität ſie ſeyn mögen, zu.

Dieſen Satz beweiſen wir alſo:

Da die Concluſion derjenige Satz eines Vernunftſchluſſes oder Syllogismus iſt, der aus der Combination der Hauptbegriffe, die in den Prämiſſen vorkommen, gebildet wird, jeder Satz aber entweder allgemein bejahend, oder allgemein verneinend, entweder partikulariter bejahend, oder partikulariter verneinend iſt; ſo folgt: daſs auch die Concluſion entweder allgemein bejahend, oder allgemein verneinend, oder partikulariter bejahend, oder partikulariter verneinend ſeyn muſs. In was für einer Figur demnach entweder allgemein bejahend, oder allgemein verneinend, oder partikulariter bejahend, oder partikulariter verneinend geſchloſſen werden kann, ſo iſt dieſe Figur für Concluſionen von jeder Quantität und Qualität geeignet. Nun aber kommen in der erſten Figur allgemein bejahende Concluſio-

nen vor, wie diefs der Modus Barbara beweifet, auch allgemein verneinende zu Folge des Celarent, auch partikulariter bejahende, wie es aus dem Modus Darii erhellet, und endlich auch partikulariter verneinende, wie folches der Modus Ferio auffer Zweifel fetzt; alfo ift die erfte Figur für Conclufionen jeder Quantität und Qualität geeignet. Daher alfo auch der Satz:

§. 212.

Die erfte Figur ift die vollkommenfte, und hat den Vorzug vor allen übrigen.

Beweis. Da die erfte Figur alle Conclufionen der Quantität und Qualität nach zuläfst, (§. 211.) jene Figur aber allerdings die vollkommenfte ift, in der Conclufionen jeder Art geltend werden können, fo ift die erfte Figur unftreitig die vollkommenfte. Ferner: da in den übrigen Figuren Conclufionen von jeder Art nicht vorkommen können; indem in der zweyten Figur nur negativ, in der dritten nur partikulariter, und in der vierten nur negativ partikulariter gefchloffen werden kann, fo ergiebt fich, dafs die erfte Figur allen übrigen vorzuziehen fey.

Daher wir auch diefe Figuren als fyllogiftifche Spitzfindigkeiten betrachten, zumahl man jeden Vernunftfchlufs in der erften Figur darftellen kann, welche Stellung die einzig gefetzmäffige und einfache ift.

§. 213.

Von der Reduktion der Vernunftſchlüſſe.

Wir ſagen, jeder Vernunftſchluſs der drey letztern Figuren laſſe ſich in der erſten Figur darſtellen. Dieſes nennet man die Reduktion der Schlüſſe. Z. B. man nehme folgenden Syllogismus der zweyten Figur:

Kein Geitziger iſt ruhig im Gemüthe.
Jeder Tugendhafte iſt ruhig im Gemüthe.
Alſo iſt kein Tugendhafter geitzig.

In dieſem Vernunftſchluſſe iſt, wie man ſieht, der medius terminus das Prädikat in beyden Prämiſſen, daher er ein Vernunftſchluſs der zweyten Figur iſt. Wenn man ihn nun auf die erſte Figur reduzirt, ſo wird er heiſſen:

Keiner, der ruhig im Gemüthe iſt, iſt geitzig.
Jeder Tugendhafte iſt ruhig im Gemüthe.
Alſo iſt kein Tugendhafter geitzig.

Es kommt alſo bey der Reduktion der Schlüſſe darauf an, daſs man den medius terminus im Oberſatze die Stelle des Subjekts, und im Unterſatze die Stelle des Prädikats einnehmen laſſe.

§. 214.

II. Hypothetiſche oder problematiſche Vernunftſchlüſſe.

Hypothetiſch iſt ein Vernunftſchluſs, wenn der Major hypothetiſch, bedingt, iſt. Er beſtehet alſo aus zwey Sätzen; *einem Vorderſatze,* (Antecedens) und *einem Nachſatze* (Conſequens). Er hat folglich keinen medium terminum, und wird bey demſelben die Conſequens eines Satzes aus dem andern

unmittelbar abgeleitet; daher er auch eigentlich kein *Vernunftschluſs* genannt werden sollte. Ein Beyspiel zur Erläuterung des Gesagten:

Wenn der Mensch vernünftig ist, so ist er auch frey.

Nun ist der Mensch vernünftig;

Also ist der Mensch frey.

Es scheinet, daſs hier allerdings drey Sätze, mithin auch ein medius terminus vorkommen, aber es scheinet auch nur bloſs; denn der eine, nähmlich der scheinbare medius terminus, ist bloſs eine Verwandlung der problematischen Bedingung in einen kategorischen Satz, und die scheinbare Conclusion nur Widerholung der Conclusion im Major.

§. 215.

Modus ponens und modus tollens.

In den *hypothetischen Schlüſſen* wird entweder nach dem modo ponente, oder nach dem modo tollente geschlossen.

Im modo ponente schliesset man *bejahend*, nähmlich von der Wahrheit der Bedingung, die nunmehr ein kategorischer Untersatz wird, auf die Wahrheit des Nachsatzes, der nun in der Conclusion auch kategorisch wird. Z. B. wenn die Welt zufällig ist, so hat sie die Ursache ihrer selbst ausser sich. Nun ist aber die Welt zufällig. Also hat sie die Ursache ihrer selbst ausser sich.

Im modo tollente schliesset man verneinend, nähmlich von der Falschheit des Nachsatzes, die im Untersatze kategorisch behauptet wird, auf die Falschheit des ersten Stücks des Obersatzes. Z. B. wenn die Seele ein zerstörbares Ding ist, so ist sie

ein zusammengesetztes Ding. Nun ist sie aber kein zusammengesetztes Ding. Also ist sie auch kein zerstörbares Ding.

§. 216.

Allgemeine Grundformel hypothetischer Schlüsse in modo ponente.

Die allgemeine Grundformel hypothetischer Schlüsse in modo ponente ist:

Wenn etwas unter einer gewissen Bedingung wahr ist, so gilt es, wo, und wann diese Bedingung statt findet. So ist es wahr unter der Bedingung, dass Cajus ein Gelehrter werden wird, wenn er zur Gelehrsamkeit Genie hat, die nöthige Zeit zu seiner Ausbildung und die schicklichsten Mittel dazu anwendet, und es an anhaltendem Fleisse nicht mangeln läfst. Wo nun diese Bedingungen statt finden, da kann ich auch richtig schliessen, dass das Subjekt ein Gelehrter werden wird.

§. 217.

Allgemeine Grundformel hypothetischer Schlüsse in modo tollente.

Diese ist: *Woraus etwas Falsches folget, das ist selbst falsch.* Z. B. glückselig ist man dann, wenn man alle seine Wünsche ohne Unterschied befriedigenn kann. Nun aber befriediget der reiche Wollüstling alle seine Wünsche, so lange er nur Kräfte hat. Also ist der reiche Wollüstling glückselig. — Da diese Folge falsch ist; so ist auch der Grund derselben falsch.

§. 218.

Das Prinzip der hypothetischen Schlüsse.

Das Prinzip der hypothetischen Schlüsse ist *der Satz des Grundes;* d. h. *vom Grunde auf das Gegründete gilt der Schluss. Wird das Gegründete geläugnet, so wird auch der Grund geläugnet.* A ratione ad rationatum, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia. Z. B. in der Welt giebt es verständige Wirkungen, also müssen diese Wirkungen auch einen verständigen Grund haben. Oder: überdachte Bosheit ist nicht in der Natur des Menschen gegründet. Also ist nicht die Natur des Menschen der Grund überdachter Bosheit.

§. 219.

Regeln für hypothetische Schlüsse.

1) Soll ein hypothetischer Schluss richtig seyn, so darf darinn nicht von der Verneinung des Vordersatzes, verneinend im Nachsatze geschlossen werden, mithin nicht also: Ist sich die Welt ihrer selbst bewusst; so folgt, dass sie existirt.
Nun aber ist sich die Welt ihrer selbst nicht bewusst.
Also existirt die Welt nicht.
Um die Falschheit in dieser Argumentation zu entdecken, so reduzire man nur diesen Schluss auf die erste Figur; z. B.
Wer sich seiner selbst bewusst ist, existirt.
Die Welt ist ihrer selbst nicht bewusst.
Also existirt die Welt nicht.
Man siehet, dass hier der Minor negativ ist, und da dieses in der ersten Figur nicht seyn

darf; (denn da mufs der Minor immer affirmativ feyn,) fo ift die Argumentation falfch; fie giebt keine Folge.

2) Eben fo wenig darf in hypothetifchen Schlüffen von der Bejahung im Nachfatze auf die Bejahung des Vorderfatzes argumentirt werden; mithin nicht alfo:

Wenn die Welt ein abfolut nothwendiges Ding ift, fo folget, dafs fie exiftirt. Nun exiftirt fie wirklich. Alfo ift die Welt ein abfolut nothwendiges Ding.

Man reduzire diefen Schlufs auf einen kategorifchen, und die Falfchheit wird fichtbar:

Was ein abfolut nothwendiges Ding ift, das exiftirt.
Die Welt aber exiftirt.
Alfo ift die Welt ein abfolut nothwendiges Ding.

Diefer kategorifche Schlufs ift in der zweyten Figur. Da aber in der zweyten Figur aus lauter Affirmativen nichts folget, fondern der Prämiffen eine immer negativ feyn mufs, fo ergiebt fich die Unrichtigkeit obiger Argumentation.

§. 220.

III. Disjunktive Vernunftfchlüffe.

Disjunktiv heifst ein Vernunftfchlufs, wenn der Major desfelben, Glieder der Eintheilung hat; z. B.

Entweder ift die menfchliche Seele ein einfaches oder ein zufammengefetztes Ding.
Nun ift fie aber nicht ein zufammengefetztes Ding.
Alfo ift fie ein einfaches Ding.

§. 221.

Modus ponens und modus tollens.

Auch bey diesen Schlüssen finden diese zwey Modi statt.

In modo ponente schliesset man, wenn man ein disjunktives Glied, d. i. ein Eintheilungsglied dem Subjekte beylegt, und die übrigen alle verwirft: z. B.

Entweder ist Gott ein endliches oder ein unendliches Ding.
Nun aber kann er als Gott kein endliches Ding seyn.
Er ist also ein unendliches Ding.

In modo tollente wird geschlossen, wenn man ein disjunktives Glied dem Subjekte abspricht, und die übrigen alle disjunktiv annimmt, oder wenn man alle bis auf eins verwirft, und diess *Eine* kategorisch annimmt.

Beyspiel für den ersten Fall.

Entweder schläft jetzt Dorinde, oder sie wacht, oder sie träumt.
Dorinde wacht aber jetzt nicht.
Also schläft oder träumt Dorinde jetzt.

Beyspiel für den zweyten Fall.

Entweder schläft jetzt Dorinde, oder sie wachet, oder sie träumt.
Dorinde wachet aber jetzt nicht, auch träumt sie nicht.
Also schläft jetzt Dorinde.

§. 222.

Reduktion disjunktiver Schlüsse auf die erste Figur.

Der disjunktive Schluſs wird auf die erste Figur reduzirt, wenn man das Glied, was gesetzt oder aufgehoben wird, quod ponitur *vel* tollitur, zum *Mittelbegriffe* (medius terminus) macht, ihm die gehörige Stelle giebt, und die Conclusion unverändert läſst. Es sey z. B. dieser Schluſs zu reduziren.

Die Seele ist entweder ein erschaffenes, oder ein unerschaffenes Ding. Nun ist sie aber ein erschaffenes Ding. Also ist sie nicht ein unerschaffenes Ding.

Das Glied, welches hier gesetzt wird, ist: *die Seele ist ein erschaffenes Ding.* Dieses mache ich zum medius terminus, und sage nach der ersten Figur:

Das Erschaffene ist nicht unerschaffen.
Die Seele aber ist erschaffen.
Also ist die Seele nicht unerschaffen.

§. 223.

Das Prinzip der disjunktiven Schlüsse.

Das Prinzip der disjunktiven Schlüsse *ist der Grundsatz des anschlieſsenden Dritten; d. i. wenn aus kontradiktorisch einander entgegengesetzten Säzzen der eine falsch ist, oder geläugnet wird; so muſs der andere wahr seyn oder affirmirt werden. Ist der eine wahr, so muſs der andere falsch seyn. Wird der eine affirmirt, so muſs der andere negirt werden.* A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius; a positione unius ad negationem alterius valet consequentia.

§. 224.

Das Dilemma.

Das *Dilemma* ist ein hypothetisch disjunktiver Vernunftschluss, worinn hypothetische Sätze mit disjunktiven vermischt werden, und zwar so, dass der Satz, dessen Consequens disjunktiv ist, der Major wird, und der Minor bejahet, dass der Consequens durch alle Glieder falsch ist, so wie der Schlussatz bajahet, dass der Antecedens falsch ist, wie z. B. folgendes *bejahende* Dilemma zeigt.

Ein Geitziger sucht entweder Reichthum, oder er besitzt ihn schon wircklich.
Suchet er denselben, so hasset er andere.
Besitzet er ihn, so hasset er auch andere.
Er mag ihn also suchen oder besitzen, so hasset er immer andere.

Oder folgendes verneinende Dilemma;

Wer in der Welt glücklich leben will, muss seinen Affekten entweder nachhängen, oder selbigen widerstehen.
Hänget er seinen Affekten nach, so hat er tausend Sorgen und Kummer, Verdruss und Leiden.
Widerstehet er ihnen, so wird er von Andern gehindert, verfolgt, gehasst.
Also kann ein Mensch in der Welt nicht glücklich leben.

Wenn in einem solchen Vernunftschlusse das disjunktive Urtheil dreygliedrig ist, so heisst der Schluss ein *Trilemma;* wenn es viergliedrig ist, ein *Tetralemma.* Ein Beyspiel von einem *Trilemma:*

Wenn die menschliche Seele eine mathematische Ausdehnung wäre, so würde folgen, dass sie

entweder ein mathematiſcher Körper oder Fläche, oder mathematiſche Linie wäre.

Nun iſt das letztere, alſo auch das erſtere falſch.

Man nennet das *Dilemma*, *Trilemma*, u. ſ. w. auch den gehörnten Vernunftſchluſs (ſyllogismum cornutum) weil man dadurch im Diſputiren ſeinen Gegner auf beyden Seiten, und ſo zu reden, bey den Hörnern zu faſſen bekömmt, daſs er in die Enge getrieben wird, und nicht ausweichen kann.

Auch heiſſet das *Dilemma* der *Krokodilſchluſs* (ſyllogismus crocodilinus, crocodilites) von welcher Benennung nachſtehende Fabel den Urſprung enthält:

Ein egyptiſches Weib, heiſst es, habe einſt geſehen, wie ein Krokodil im Nilfluſſe einen Knaben erhaſcht. Sie bat das Krokodil, den Knaben wieder herzugeben. Das Krokodil antwortete: du ſollſt den Knaben haben, wofern du mir die Wahrheit ſagſt. Das Weib ging die Bedingung ein, und ſagte: „du wirſt mir den Knaben nicht wieder geben!" — Hierauf verſetzte das Krokodil, und zwar in Form dieſes Dilemmas: „du magſt wahr oder falſch reden, ſo gebe ich dir den Knaben nicht; denn redeſt du wahr, ſo kann ich ihn nicht von mir laſſen, weil du ausdrücklich ſagſt, daſs ich den Knaben nicht hergeben würde; redeſt du aber falſch, ſo iſt es meiner Bedingung, welche ich dir geſetzt habe, daſs du Wahrheit reden ſollſt, gemäſs, den Knaben zu behalten." — Das Weib antwortete hierauf gleichfalls in einem Dilemma: „ich mag wahr oder falſch geredet haben, ſagte ſie, ſo muſst du mir den Knaben wiedergeben; denn wenn ich Wahrheit geſprochen habe, ſo biſt du mir ihn vermöge des eingegangenen Vergleichs ſchuldig; falſch aber kann ich

nicht

nicht eher geredet haben, als bis du mir den Knaben giebst,"

Die bey dem Dilemma zu beobachtenden Regeln sind:

1) Die disjunktiven Glieder müssen alle gesetzt seyn. — Dagegen verstiefs der griechische Philosoph *Bias*, da er also schlofs: „wer heyrathet, bekommt entweder eine Schöne oder eine häfsliche;" denn es giebt ja auch mittelmässige Formen.

2) Man darf aus einem Begriffe nicht eine Conclusion erzwingen, die daraus nicht folget.

3) Das Dilemma muss so beschaffen seyn, dass man es nicht umkehren, und denjenigen, der sich dessen zuerst wider Jemanden bedienet, selbst damit fangen kann. Ein dergleichen Dilemma nennen die Griechen ἀντίςεφον reciprocum, und *Gellius*, in noctib. atticis, lib. V. cap. X. giebt ein Beyspiel davon: es begab sich ein reicher junger Mensch, Nahmens *Evathlus* zum *Protagoras*, um von demselben in der Rechtswissenschaft unterrichtet zu werden. Dagegen versprach er seinem Lehrer eine beträchtliche Summe Geldes, zahlte auch die Hälfte zum voraus, und die andere verband er sich an dem Tage abzutragen, an welchem er zuerst vor Gericht gewinnen würde. *Protagoras* war es zufrieden, begann seinen juridischen Unterricht, und endete ihn mit grossem Fortgange des Schülers. — Nun liefs aber *Evathlus* eine lange Zeit dahin streichen, eh' er anfieng zu praktiziren. Hierüber ward *Protagoras* ungeduldig, und drang auf Bezahlung. — Die Sache kam vor

die Richter. — *Protagoras* bediente sich des folgenden Dilemma gegen *Evathlus:*

„Wird dir es zuerkannt, mich zu bezahlen, so musst du es nach dem richterlichen Ausspruche thun, weil ich dann überwunden habe; fällt aber der Ausspruch für dich aus, so wirst du gemäss unserm Vertrage mich bezahlen müssen, indem du überwunden hast."

Evathlus kehrte dasselbe Dilemma gegen *Protagoras*, in dem er sagte:

„Wird mir's nicht zuerkannt, dass ich zahlen muss, so bin ich dir nach dem Ausspruche der Richter nichts schuldig; fällt aber der Ausspruch, dass ich zahlen soll, so kann ich's gemäss unserem Vertrage nicht thun, denn da habe ich ja verlohren."

Es ist wahr, das Dilemma treibt die Gegner in die Enge, verschränket ihnen jeden Ausweg, und zeiget viele Schwierigkeiten bey jeder Meinung, die man etwa annehmen wollte. Allein alles dieses heisst nicht *widerlegen*. Es ist ein sophistischer Kunstgriff, der Aufmerksamkeit fordert. — So wollte einst einer beweisen, dass man mit der Verwaltung des gemeinen Wesens nichts zu thun haben sollte, und machte nachstehendes sophistische Dilemma:

Handelst du gerecht, so machst du dich bey den Menschen verhasst.

Handelst du ungerecht, so beleidigest du den Himmel.

Also ist es am besten, sich der Verwaltung des gemeinen Wesens gar zu enthalten.

Es ist ein sophistisches Dilemma, weil in demselben erschlichen wird, daſs man sich bey *allen* Menschen durch gerechte Verwaltung seines Amtes verhaſst machen müſſe, da dieſs doch nur bey *Einigen* gilt.

Indeſſen können aber doch die Dilemma, wenn dabey obige Regeln befolgt werden, nützlich seyn. Sie dienen zur Vertheidigung wahrer Sätze, und auch dazu, wahre Sätze durch Schwierigkeiten anzugreifen. Der Angegriffene muſs hier auf seiner Huth seyn, und wohl Acht haben, daſs er nichts voreilig zugebe, und jedesmahl, wo es nöthig ist, gehörig unterscheide.

§. 225.

Versteckte oder kryptische Schlüſſe.

Versteckte oder *kryptische* Vernunftschlüſſe nennet man diejenigen, in welchen entweder die Prämiſſen versetzt, oder eine derselben ausgelaſſen, oder endlich der medius terminus allein mit der Conclusion verbunden ist, *Z. B. wo die Prämiſſen versetzt sind*:

Einige Menschen vergeben ihren Feinden.
Wer seinen Feinden vergiebt, ist groſsmüthig.
Alſo sind einige Menschen groſsmüthig.

Hier stehet der Minor zuerst, und dann der Major; folglich weicht dieser Vernunftschluſs von der Geſetzmäſsigkeit der ersten Figur ab.

Beyspiel, wo eine der Prämiſſen ausgelaſſen ist.

Die Gerechtigkeit ist eine Tugend.
Alſo macht die Gerechtigkeit glücklich.

Hier fehlet der Major: die Tugend macht glücklich. Oder:

Jede Tugend macht glücklich.

Alſo macht die Gerechtigkeit glücklich.

Hier fehlet der Minor: *Gerechtigkeit iſt Tugend:*

Dieſe Vernunftſchlüſſe heiſſen insbeſondere *Enthymeme* oder *verſtümmelte*, *verkürzte*, *abgekürzte* Schlüſſe, weil man die Prämiſſe in Gedanken behält.

Es können auch beyde Prämiſſen mangeln und der Mittelbegriff iſt ganz kurz angegeben, mit der Concluſion verbunden; z. B. Die Seele iſt immateriell; denn ſie nimmt keinen Raum ein.

Dieſe Schlüſſe heiſſen wieder insbeſondere zuſammengezogene Schlüſſe (ſyllogismi contracti).

Die *Reduktion* dieſer verſteckten Schlüſſe auf die geſetzliche Form iſt leicht: man ſuche den medius terminus, mache ihn zum Subjekte des Majors, und das Prädikat der Concluſion zum Prädikate des Majors, wenn der Major nicht vorhanden iſt. Und wenn der Minor fehlt, ſo bilde man ihn dadurch, daſs man das Subjekt der Concluſion, zum Subjekte desſelben, und den terminus medius zu ſeinem Prädikate macht, So iſt in dem Schluſſe:

Die Gerechtigkeit iſt eine Tugend.

Alſo macht die Gerechtigkeit glücklich.

Tugend der Mittelbegriff. Man erhält alſo zum Oberſatz:

Jede Tugend macht glücklich.

Der *förmliche* Schluſs wird alſo ſeyn:

Jede Tugend macht glücklich.

Die Gerechtigkeit iſt eine Tugend.

Alſo macht die Gerechtigkeit glücklich.

§. 226.

Ratiocinatio polyſyllogiſtica.

Ein zuſammengeſetzter Schluſs, in welchem die mehreren Vernunftſchlüſſe als Gründe und Folgen, mithin durch Subordination, mit einander verbunden ſind, wird ein *polyſyllogiſtiſcher Schluſs* genannt. Hieher gehören das *Epicherema* und der *Sorites*.

§. 227.

Epicherema.

Wenn man dem Oberſatze oder dem Unterſatze eines Schluſſes den Grund beyfügt, warum man ihn ausſagt, ſo heiſst der Schluſs ein *Epicherema*. Es iſt nähmlich alsdann in dieſem Schluſſe ein *verkürzter* Schluſs enthalten; daher auch das *Epicherem* ein zuſammengeſetzter Vernunftſchluſs iſt. Z. B.

Alles was irren kann, kann auch ſündigen.
Alle Menſchen können irren, weil ſie endliche Weſen ſind.
Alſo können alle Menſchen ſündigen.

Hier iſt dem Unterſatze der Grund angehängt. Aufgelöſst hat dieſer Schluſs nachſtehende Form:

Alle endliche Weſen können irren.
Alle Menſchen ſind endliche Weſen.
Alſo können alle Menſchen irren.
Alles was irren kann, kann auch ſündigen.
Alle Menſchen können irren.
Alſo können alle Menſchen ſündigen.

Im folgenden Schluſſe iſt in dem Oberſatze ein verkürzter Schluſs enthalten:

Alle Menſchen ſind ſterblich, weil ſie erſchaffene Weſen ſind.

Alle Gelehrte ſind Menſchen.

Alſo ſind alle Gelehrte ſterblich.

Der Oberſatz läſst ſich leicht in folgenden förmlichen Schluſs verändern:

Alle erſchaffene Weſen ſind ſterblich.

Alle Menſchen ſind erſchaffen.

Alſo ſind alle Menſchen ſterblich.

§. 228.

Sorites.

Wenn man mehrere abgekürzte Schlüſſe ſo zuſammen verbindet, daſs ſie *Einen* Schluſsſatz hervorbringen, ſo heiſst ein ſolcher Schluſs *Sorites, Kettenſchluſs.*

Den Nahmen *Sorites* haben dieſe Schlüſſe von dem griechiſchen Worte σωρος, welches einen Haufen bedeutet, daher ſie auch Cicero acervales nennet. Als Beyſpiel dient folgender Schluſs:

Cajus iſt ein Menſch.

Alle Menſchen ſind endliche Weſen.

Alle endliche Weſen haben Sinnlichkeit.

Alle Weſen, die Sinnlichkeit haben, ſtreben nach Glückſeligkeit.

Alſo ſtrebet Cajus nach Glückſeligkeit.

Hier ſind die verkürzten Schlüſſe: Cajus iſt ein Menſch; alle Menſchen ſind endliche Weſen u. ſ. w. mit dem Schluſsſatze: Cajus ſtrebet nach Glückſeligkeit, verbunden. Jeder darinn vorkommende Satz muſs mit dem vorhergehenden einen gemeinſchaftlichen terminum haben, wie in dem gegebenen Beyſpiele zu ſehen.

§. 229.

Progreſſiver und regreſſiver Sorites.

Ein *Sorites* heiſst *progreſſiv*, wenn man von dem nächſten Grunde bis zu dem entfernteſten aufſteigt. Man nennet ihn insgemein den *gemeinen Sorites*. Ein ſolcher iſt der obige: Cajus iſt ein Menſch u. ſ. w.

Regreſſiv heiſst der Sorites, wenn man von den entfernten Gründen zu den nächſten herabſteigt. Der regreſſive Sorites wird gewöhnlich der umgekehrte, univerſus, oder auch, nach ſeinem Erfinder *Goclenius*, der *Goclenianiſche* genannt.

Man kann jeden *gemeinen Sorites* in einen *Goclenianiſchen* verwandeln; z. B. den oben angeführten:

Alle Weſen, die Sinnlichkeit haben, ſtreben nach Glückſeligkeit.
Alle endliche Weſen haben Sinnlichkeit.
Alle Menſchen ſind endliche Weſen.
Cajus iſt ein Menſch.
Alſo ſtrebet Cajus nach Glückſeligkeit.

§. 230.

Reduktion des progreſſiven Sorites.

Bey der Reduktion eines progreſſiven Sorites macht man immer jede Prämiſſe, die erſte ausgenommen, welche Unterſatz iſt, zum Oberſatze, und die Concluſion zum Unterſatze des folgenden Schluſses. Nun aber heiſst ein Vernunftſchluſs, deſſen Concluſion Prämiſſe eines andern iſt, in Beziehung auf dieſen andern, ein *Proſyllogismus*; alſo wird ein gemeiner oder progreſſiver Sorites durch Proſyllogismen, auch *Vorderſchlüſſe*, *Vorſchlüſſe* genannt,

aufgelöſt oder reduzirt. Beyſpiel hierzu enthält der vorgehende §. 228. *Cajus iſt ein Menſch &c.*

§. 231.

Reduktion des regreſſiven Sorites.

Der regreſſive Sorites wird reduzirt: man macht den erſten Satz zum Oberſatz, den zweyten zum Unterſatz, und die herausgebrachte Concluſion zum Oberſatze des zweyten Schluſſes, ſo daſs jeder Satz, den erſten ausgenommen, Unterſatz, die jedesmahl erhaltene Concluſion aber Oberſatz wird. Nun heiſsen diejenigen Schlüſſe, deren Prämiſſe die Concluſion eines andern iſt, in Rückſicht auf dieſen andern, *Epiſyllogismen*, — *Folgeſchlüſſe*, *Nachſchlüſſe*, — alſo werden regreſſive Sorites durch *Epiſyllogismen* reduzirt. *Beyſpiel ſ.* §. 229.

§. 232.

Geſetz für jeden progreſſiven Sorites.

In jedem progreſſiven Sorites müſſen alle Sätze, den erſten ausgenommen, der auch partikular ſeyn kann, allgemein ſeyn, weil ſie zu Oberſätzen dienen. Ferner ſie alle, den letztern ausgenommen, der auch verneinend ſeyn kann, bejahend ſeyn, weil von ihnen die Qualität der Concluſion abhängt, die Concluſion aber hier ſtäts bejahend ſeyn muſs, weil ſie zum Unterſatze des folgenden Schluſſes dient.

§. 233.

Geſetz für jeden regreſſiven Sorites.

In jedem regreſſiven Sorites müſſen alle Sätze, den letztern ausgenommen, der auch partikular ſeyn kann, allgemein ſeyn, weil die Concluſion immer

zum Oberfatz eines neuen Schluffes dient, folglich allgemein feyn mufs, und die Quantität der Conclufion immer vom Unterfatze abhängt. Ferner müffen alle Sätze, den erften ausgenommen, der auch verneinend feyn kann, bejahend feyn, weil fie zu Unterfätzen dienen. Der Schlufsfatz hat das Subjekt der letzten Prämiffe zum Subjekt, und das Prädikat der erften zum Prädikat. Er erhält alfo die Quantität von dem letzten, und die Qualität von dem erften Prämiffe.

§. 234.

Kategorifche und hypothetifche Sorites.

Die progreffiven fowohl als die regreffiven Sorites können hinwiederum entweder *kategorifche* oder *hypothetifche* feyn.

Jene beftehen aus kategorifchen Sätzen, als einer Reihe von Prädikaten; z. B.

Jede menfchliche Seele ift ein einfaches Ding.
Jedes einfache Ding ift unzertheilbar.
Jedes unzertheilbare Ding ift unzerftörbar.
Jedes unzerftörbare Ding dauert beftändig fort.
Jede menfchlicheSeele dauert alfo beftändig fort.

Die *hypothetifchen* beftehen aus hypothetifchen Sätzen, fo dafs das Antecedens des folgenden Satzes immer ein Confequens des vorhergehenden ift; z. B.

Wenn die menfchliche Seele einfach ift, fo ift fie unzertheilbar.
Ift fie unzertheilbar, fo ift fie unzerftörbar.
Ift fie unzerftörbar, fo dauert fie beftändig fort.

Der *hypothetifche Sorites* heifst *rein hypothetifch*, wenn darinn lauter hypothetifche Urtheile als Prämiffen vorkommen, und *gemifcht hypothetifch*,

wenn sich darinn ein kategorisches Urtheil findet. Der Sorites:

Wenn der Boshafte nicht glücklich wird, kann Cajus nicht glücklich werden.

Wenn Gott das Böse straft, so wird der Boshafte nicht glücklich.

Wenn Gott gerecht ist, so straft er das Böse.

Also wenn Gott gerecht ist, so kann Cajus nicht glücklich werden. —

ist ein *reiner hypothetischer* Sorites;

Hingegen der Schluss:

Wenn der Boshafte nicht glücklich wird, kann Cajus nicht glücklich werden.

Wenn Gott das Böse straft, so wird der Boshafte nicht glücklich.

Wenn Gott gerecht ist, so straft er das Böse.

Nun ist Gott gerecht.

Also kann Cajus nicht glücklich werden;

ist ein *gemischter hypothetischer Sorites.*

Die hypothetischen Sorites, die *reinen* sowohl als die *gemischten*, sind von doppelter Art, *gemeine* und *umgekehrte*, *Goclenianische.* (§. 228.)

Im *gemeinen reinen hypothetischen Sorites* ist der Nachsatz der vorhergehenden, der Vordersatz der nachfolgenden Prämisse; z. B.

Wenn Gott gerecht ist, so straft er das Böse.

Wenn Gott das Böse straft, so wird der Lasterhafte nicht glücklich.

Wenn der Lasterhafte nicht glücklich wird, so wird Cajus nicht glücklich.

Der Schluss kann nun doppelt gemacht werden; entweder man schliesst von der Wahrheit des Vordersatzes der ersten Prämisse auf die Wahrheit

des Nachfatzes der letztern (modus ponens) wie diefs in dem gegebenen Beyfpiele gefchehen ift; oder man fchliefst von der Falfchheit des Nachfatzes auf die Falfchheit des Vorderfatzes der erfteren (modus tollens). Diefs würde feyn, wenn man aus den Prämiffen des eben gegebenen Beyfpiels den Schlufsfatz zöge: „Wenn Cajus glücklich wird, fo ift Gott nicht gerecht."

Beym *umgekehrten reinen hypothetifchen Sorites* ift der Vorderfatz einer jeden vorhergehenden Prämiffe der Nachfatz der folgenden, und man kann daraus ebenfalls auf eine doppelte Art fchlieffen, entweder von der Wahrheit des letzten Vorderfatzes auf die Wahrheit des letzten Nachfatzes (modus ponens) oder von der Falfchheit des erften Nachfatzes auf die Falfchheit des letzten Vorderfatzes (modus tollens). Z. B.

Wenn der Lafterhafte nicht glücklich wird, fo wird Cajus nicht glücklich.

Wenn Gott das Böfe ftraft, fo wird der Lafterhafte nicht glücklich.

Wenn Gott gerecht ift, fo ftraft er das Böfe.

Schlufs in modo ponente: Wenn Gott gerecht ift, wird Cajus nicht glücklich.

Schlufs in modo tollente: Wenn Cajus nicht nicht-glücklich (glücklich) wird, fo ift Gott nicht gerecht.

Die *gemeinen vermifchten Sorites* kommen mit den gemeinen reinen darinn überein, dafs die folgende Prämiffe jedesmahl den Nachfatz der vorhergehenden zum Vorderfatze hat; unterfcheiden fich aber darinn von ihnen, dafs die letzte Prämiffe ein kategorifches Urtheil ift, das nun entweder den Vor-

dersatz der ersten Prämisse setzt, oder den Nachsatz der letzten Prämisse aufhebt; im erstern Falle schliesset man in modo ponente, im letztern in modo tollente; z. B.

(Modus ponens.)

Wenn Gott gerecht ist, so straft er das Böse.
Wenn Gott das Böse straft, so wird der Lasterhafte nicht glücklich.
Wenn der Lasterhafte nicht glücklich wird, so wird Cajus nicht glücklich.
Nun ist Gott gerecht.
Also wird Cajus nicht glücklich.

(Modus tollens.)

Wenn Gott gerecht ist, so straft er das Böse.
Wenn Gott das Böse straft, so wird der Lasterhafte nicht glücklich.
Wenn der Lasterhafte nicht glücklich wird, so wird Cajus nicht glücklich.
Gesetzt: Nun wird Cajus glücklich.
Also ist Gott nicht gerecht.

Die *umgekehrten vermischten hypothetischen Sorites* kommen mit den *reinen hypothetischen* darinn überein, dass jede folgende Prämisse den Vordersatz der vorhergehenden zum Nachsatze hat. Der Unterschied ist nur, dass in den *vermischten* die letzte Prämisse ein kategorisches Urtheil ist, welches nun entweder die Wahrheit des ersten Vordersatzes, oder die Falschheit des letzten Nachsatzes aussagt, wo man nun im ersten Falle in modo ponente, im zweyten in modo tollente schliesst; z. B.

(Modus ponens.)

Wenn der Lasterhafte nicht glücklich wird, so wird Cajus nicht glücklich.

Wenn Gott das Böſe ſtraft, ſo wird der Laſterhafte nicht glücklich.
Wenn Gott gerecht iſt, ſo ſtraft er das Böſe.
Nun iſt Gott gerecht.
Alſo wird Cajus nicht glücklich.

(Modus tollens.)

Wenn der Laſterhafte nicht glücklich wird, ſo wird Cajus nicht glücklich.
Wenn Gott das Böſe ſtraft, ſo wird der Laſterhafte nicht glücklich.
Wenn Gott gerecht iſt, ſo ſtraft er das Böſe.
Geſetzt: Nun wird Cajus glücklich.
Alſo iſt Gott nicht gerecht.

Daſs man einen *umgekehrten vermiſchten hypothetiſchen Sorites* in einen *gemeinen vermiſchten hypothetiſchen Sorites* verwandeln kann, wenn man die Ordnung und Stellung der Prämiſſen verändert, iſt von ſelbſt klar.

A n h a n g.

Von fehlerhaften Schlüſſen.

§. 235.

Trugſchluſs.

Ein Vernunftſchluſs, welcher der Form nach falſch iſt, ob er gleich den Schein eines richtigen Schluſſes für ſich hat, heiſst ein *Trugſchluſs.* Hieher gehören: der *Paralogismus* und das *Sophisma.*

§. 236.

Paralogismus.

Paralogismus iſt ein Trugſchluſs, in ſo fern man ſich ſelbſt dadurch hintergeht. Z. B. kein liederlicher Schüler lernet was. Kein fleiſſiger Jüngling iſt ein liederlicher Schüler. Alſo lernet kein fleiſſiger Menſch etwas.

Es iſt dieſer Vernunftſchluſs ein Trugſchluſs, indem er lauter verneinende Prämiſſen hat. Er iſt unrichtig der Form nach; denn aus lauter verneinenden Prämiſſen folget nichts. Man täuſcht ſich ſelbſt.

§. 237.

Sophisma.

Sophisma heiſst ein Trugſchluſs, in ſo fern man Andere dadurch zu hintergehen ſucht. Z. B.

Du läſſeſt nie zu, was ſich ſeiner bewuſs iſt, das exiſtirt.

Du läſſeſt auch zu, daſs ſich dieſe Kanzel ihrer nicht bewuſst iſt.

Alſo folgere ich: daſs dieſe Kanzel nicht exiſtirt.

In beyden Schlüſſen, im Paralogismus und Sophisma, wird in der Form gefehlt. Nach der Lehre von den Figuren darf in der erſten Figur der Minor nicht negativ ſeyn, und das iſt er wirklich in den gegebenen Beyſpielen.

§. 238.

Sprung im Schlieſſen.

Ein Sprung (Saltus) im Schlieſſen, iſt die Verbindung einer Prämiſſe mit der Concluſion, ſo die andere Prämiſſe ausgelaſſen wird.

Kann Jedermann die fehlende Prämiſſe leicht hinzudenken, ſo iſt der Sprung *rechtmäſſig* (ſaltus legitimus) z. B. Sempronius iſt Menſch, alſo iſt Sempronius fehlbar. *Alle Menſchen ſind fehlbar*, kann ſich Jeder leicht hinzu denken.

Unrechtmäſsig iſt der Sprung, wenn man ſich die fehlende Prämiſſe nicht leicht hinzu denken kann. Es wird hier ein entferntes Merkmal mit einem Gegenſtande ohne Zwiſchenmerkmal, (nota intermedia) verknüpft; z. B.

Die Tugend macht innerlich glücklich.

Alſo ſind Philoſophen innerlich glücklich.

§. 239.

Petitio principii. — Circulus in probando.

Petitio principii heiſst die Annehmung eines Satzes zum Beweisgrunde als eines unmittelbar ge-

wiſſen Satzes, ob gleich er noch eines Beweiſes bedarf. Z. B. ich wollte beweiſen, daſs die Seele unſterblich iſt, und nähmen zum Beweisgrunde als unmittelbar gewiſs an: die Seele ſey zur Unſterblichkeit geſchaffen. Dieſen Satz muſs ich erſt erweiſen, und dann kann ich erſt die Folge daraus ziehen: die Seele iſt unſterblich.

Circulus in probando (Zirkel in Beweiſen) wird begangen, wenn man denjenigen Satz, den man beweiſen ſoll, ſeinem eigenen Beweiſe zum Grunde legt. Z. B. ich wollte darthun, daſs die Planeten bewohnt ſind, und bewieſe es alſo: die Planeten haben Einwohner. Was Einwohner hat iſt bewohnt. Alſo ſind die Planeten bewohnt.

§. 240.

Probatio plus und minus probans.

Ein Beweis kann *zu viel*, aber auch *zu wenig* beweiſen.

Beweiſet er *zu viel*, ſo gehet er auf das, welches falſch iſt, und beweiſet daher nichts. Argumentum quod nimium probat, nihil probat. So beweiſet z. B. das Argument: daſs, wer ſich nicht das Leben gegeben hat, es ſich auch nicht nehmen könne; zu viel, und alſo nichts; denn da dürften wir auch keine Thiere tödten, welches falſch iſt.

Ein Beweis beweiſet *zu wenig*, wenn er nur einen Theil deſſen beweiſet, was bewieſen werden ſoll. Ein ſolcher Beweis iſt nicht falſch; er iſt nur nicht vollſtändig. So beweiſe ich die Unſterblichkeit der Seele nur unvollſtändig oder zu wenig, wenn ich ſolche aus ihrer Unzerſtörbarkeit allein folgere. Daraus folget nur, daſs ſie immer fortdauern kann; aber nicht, daſs ſie ſich auch immer ihrer bewuſst ſeyn werde.

Allgemeine

Methodenlehre.

Erstes Hauptstück.

Vorläufige Begriffe.

§. 241.

Die Elementarlehre muſste der Methodenlehre vorangehen.

Wir gehen nun zur *Methodenlehre* über. Daſs die *Elementarlehre* derſelben vorausgeſchickt werden muſste, ergiebt ſich daraus, daſs der Verſtand die Regeln, die überhaupt zur Erkenntniſs nöthig ſind, auch befolgen muſs, in ſo fern er eine Wiſſenſchaft aus ihnen zu Stande bringen will.

§. 242.

Begriff der Methodenlehre.

Man verſtehet unter *Methodenlehre* der reinen Logik den Canon für den Verſtandesgebrauch, in ſo fern er eine Wiſſenſchaft hervorbringen will.

§. 243.

Begriff der Wissenschaft.

Mehrere Erkenntnisse machen noch keine Wissenschaft aus; man muss sie nur ein Aggregat von Begriffen nennen, wobey man nicht darauf sieht, ob sie unter einander zusammenhängen, ein Ganzes, ein System ausmachen. Sollen sie *Wissenschaft* werden, so müssen sie *methodisch* geordnet seyn. Erkenntnisse werden aber *methodisch* geordnet und *System* genannt, wenn die in ihnen vorkommenden Sätze nach einem Prinzip, d. i. nach der Idee eines Ganzen mit einander verbunden sind, und daher nothwendige Einheit haben. Dieses gehört zur *Wissenschaft*.

Wissenschaft ist daher ein zusammenhängendes, auf eine Einheit berechnetes, methodisch geordnetes Ganze mehrerer Erkenntnisse, mithin eine nach überlegten Regeln abgefasste Totalerkenntniss.

§. 244.

Inhalt der Methodenlehre.

Die Methodenlehre, welche darauf sieht, wie eine Wissenschaft aus mehreren Erkenntnissen hervorgehen soll, beschäftiget sich

1) mit den Mitteln zur Beförderung der logischen Vollkommenheit der Erkenntniss in Ansehung des Inhalts der Begriffe;
2) mit den Mitteln zur Beförderung der logischen Vollkommenheit der Erkenntniss in Ansehung des Umfangs der Begriffe.

Zweytes Hauptſtück.

Beförderung der logiſchen Vollkommenheit der Erkenntniſs in Anſehung des Inhalts der Begriffe durch Definition, Expoſition und Beſchreibung.

§. 245.
Definition.

Eine *Definition* iſt ein zureichend deutlicher und abgemeſſener Begriff (conceptus rei adæquatus in minimis terminis, complete determinatus) d. h. ein Begriff, der alle die Merkmale enthält, durch welche ſich der Gegenſtand derſelben von jedem andern unterſcheiden läſst; der alſo keine Merkmale in ſich faſst, die auch andern Gegenſtänden zukommen; ein Begriff demnach, der nichts als charakteriſtiſche Merkmale, die zur Unterſcheidung erforderlich ſind, begreift.

§. 246.
Weſentliche Erforderniſſe einer Definition.

Die weſentlichen Erforderniſſe einer logiſch vollkommenen Definition ſind nach dem gegebenen Begriffe derſelben, folgende:

1) *Deutlichkeit;*
2) *Ausführlichkeit;*
3) *Präciſion.*

Eine Definition ist *deutlich*, theils, wenn die Merkmale, die sie angiebt, klare oder deutliche Vorstellungen sind; theils, wenn durch sie das zu Definirende (Definitum) wirklich deutlich wird.

Sie ist *ausführlich* oder *vollständig*, wenn sie alle wesentlichen charakteristischen Merkmale des zu Definirenden aufzählt.

Sie ist *präcis* oder *angemessen*, wenn sie nicht zu viel Merkmale nennet, nicht Merkmale aussagt, die schon in einander enthalten sind.

Die Definition des Kreises: der Kreis ist eine Figur, die von einer einzigen Linie so begrenzt wird, daſs man von einem Punkte innerhalb nach derselben lauter gleiche Linien ziehen kann — hat die *drey* von einer logisch vollkommenen Definition geforderten Eigenschaften.

§. 247.

Eintheilung der Definitionen.

Alle Definitionen sind entweder *analytisch* oder *synthetisch*.

Analytische Definitionen sind solche, welche die Merkmale, die schon im Begriffe liegen, ausheben und klar machen. Sie beschäftigen sich nur mit gegebenen Begriffen; z. B. der Mensch ist ein vernünftiges Thier.

Synthetische Definitionen heissen solche, welche die Merkmale willkührlich gemachter Begriffe enthalten. Sie beschäftigen sich nur allein mit gemachten Begriffen; z. B. Luft ist dasjenige flüssige Wesen, welches wir beständig einathmen, das den Erdboden allenthalben umgiebt, Schnellkraft und Schwere hat. Diese Definition sagt nicht, was in dem

Begriffe Luft liegt, sondern sie sagt nur, was zu ihm gehört.

§. 248.

Nicht alle Begriffe können definirt werden.

Eine Definition ist ein vollständig deutlicher Begriff; nun aber liefert uns weder die Erfahrung noch die Vernunft in Hinsicht auf *gegebene Begriffe* Vollständigkeit; also kann man auch nicht sagen, dass wir alle Begriffe definiren können. *Nicht die Erfahrung:* denn zu jedem gegebenen Erfahrungsbegriffe lassen sich Merkmale ins Unendliche hinzu denken; es ist immer möglich, noch neue, jetzt uns noch nicht bekannte Merkmale zu erhalten. *Nicht die Vernunft:* denn man kann nie versichert seyn, ob man alle Merkmale eines gegebenen Begriffs durch vollständige Analyse erschöpft habe. Was wir von den Merkmalen der Begriffe wissen, ist immer nur relativ, beziehet sich nur auf den Gebrauch, den wir davon machen. Nicht alle Begriffe *können* also, sie *dürfen* aber auch nicht alle definirt werden. Nur *willkührlich gemachte* Begriffe lassen eine Definition zu; denn bey diesen kann man genau bestimmen, was man dabey hat denken wollen, da man sie vorsätzlich gemacht hat.

§. 249.

Erörterungen und Beschreibungen.

Wo wir demnach nicht *definiren* können, da müssen wir uns doch der *Definition* nähern; nähmlich: theils durch *Erörterungen* (per expositiones) theils durch *Beschreibungen* (per descriptiones).

Erörterung (expositio) ist eine analytische successive Aufzählung der wesentlichen Merkmale eines Begriffs. So exponirt, erörtert, der Philosoph die Begriffe: Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit, u. dgl. Er giebt die Merkmale dieser Begriffe an, von denen er freylich sicher ist, dass sie sich in dem Begriffe finden, ob er gleich nicht dafür steht, dass er alle vollständig genannt habe.

Die *Exposition* findet nur bey *gegebenen* Begriffen statt; denn das, was exponirt wird, muss schon da seyn. *Gemachte* Begriffe lassen sich nur *declariren*; d. h. deutlich darstellen. Bey der *Declaration* erkläre ich, was ich unter dem Begriffe verstanden wissen will. So declarirt der Mathematiker, er wolle unter dem Ausdrucke *Rechteck* ein Viereck verstanden wissen, dessen gegen überstehende Seiten parallel und gleich sind.

Man kann auch *Erfahrungen exponiren*, aber da geschieht die *Exposition* durch *Synthesis*; d. h. wir setzen die Erscheinungen zusammen, die wir an einem Erfahrungs - Objekte wahr nehmen; z. B. das Feuer ist diejenige flüssige Materie, welche Körper erleuchtet, erwärmt und noch leichter als die Luft ist.

Beschreibung (descriptio) ist die Angebung so vieler, theils wesentlicher, theils zufälliger Merkmale von einem Gegenstande, als hinreichen, ihn zu einer gewissen Absicht von andern zu unterscheiden. So beschreibt der Botaniker die Pflanzen, der Mineralog die Fossilien u. s. w. Weder der Botaniker noch der Mineralog werden behaupten, dass sie alle Merkmale der Gegenstände, welche sie beschreiben, angegeben haben; ja sie werden auch nicht einmahl

alle angeben wollen, wenn sie es auch könnten; sie wollen nur so viel Kennzeichen aufzählen, daſs man den Gegenstand, den sie beschreiben, von andern unterscheide. So beschreiben wir unsere Freunde denen, die sie nicht kennen, beschreiben unserm Bedienten das Haus, wo er hingehen soll. In beyden Fällen wissen wir sehr gut, daſs wir nicht alle Merkmale angegeben haben, aber das wollten wir auch nicht; wir bedurften zu unserer Absicht nicht, sie alle zu nennen. — Ferner kommt es bey der *Beschreibung* eines Gegenstandes nicht darauf an, ob die Merkmale, die wir angeben, innere oder äussere, wesentliche oder zufällige sind; genug, wenn sie nur dazu dienen, den Gegenstand von andern zu unterscheiden. Wir sagen in der Beschreibung des Goldes, daſs es 19mahl schwerer sey als Wasser, weil durch dieses Verhältniſs das Gold von andern Körpern unterschieden wird, ob wir gleich das Wesen desselben dadurch nicht kennen lernen.

Bey der *Beschreibung* müssen wir noch anmerken, daſs sie, da man von ihr keine *Präcision* fordert, auch nur solche Merkmale enthalten können, die bloſs auf eine gewisse Zeit der beschriebenen Sache zukommen. Ein Beyspiel giebt folgende Beschreibung eines Dintenfasses: Es ist ein hölzernes Gefäſs, das auf dem Tische stehet, und eine schwarze Flüssigkeit enthält, die dazu gemacht ist, Linien und Buchstaben zu ziehen. — Es sind hier, wie man sieht, Merkmale angegeben, die dem Dintenfasse nicht immer beywohnen, Merkmale, die sich z. B. nur auf mein Dintenfaſs beziehen, also individuell sind. — Hieraus wird begreiflich, daſs *Beschreibungen* bey Individuen, Definitionen, bey Abstraktionen gebraucht werden.

§. 250.

Verbal- Nominal- und Realdefinition.

Verbaldefinition heifst diejenige, die blofs ein Wort, einen Ausdruck auseinander fetzt; z. B. Dreyeck ift, was drey Ecken hat: Vorforge ift die Sorge für Jemand's Befste.

Nominaldefinition ift diejenige, die blofs äuffere Merkmale des definirten Objekts enthält, welche aus der Vergleichung desfelben mit andern Objekten fich ergeben, z. B. Rechtspflicht ift jene Pflicht, die erzwungen werden kann. Waffer ift ein durchfichtiges Flüffige ohne Farbe und Gefchmack. — Die Nominaldefinition ift alfo nur comparativ hinreichend, da hingegen die Realdefinition zureichend in aller Rückficht ift.

Realdefinition ift diejenige, welche die innern Merkmale eines Begriffes angiebt. Die mathematifchen Definitionen z. B. find folche.

Die *Ariftoteliker* verftanden unter *Nominaldefinitionen* grammatikalifche Erörterungen, und rechneten hieher:

a) *die Etimologie;*

b) *die Synonimie;*

c) *die Homonymie.*

Ihre *Nominal-Erklärung*, welche fie ὀνοματολογιαν nannten, befchäftigte fich blofs mit Wortunterfuchung.

Die *Nominal-Erklärungen* geben keinen Begriff von der Natur der Dinge; diefs follen die *Sacherklärungen, Realdefinitionen* thun, denn diefe gehen auf die innern Merkmale ihrer Gegenftände. Eine folche Definition ift z. B. die der Traurigkeit: die

Traurigkeit ist ein Affekt, der im Menschen aus der Vorstellung einer gegenwärtigen Sache entstehet, die wir dunkel für ein nicht unbeträchtliches Uebel halten. — Aus dieser Definition lernen wir, wie die Traurigkeit in uns entstehe, und wodurch sie sich von andern Affekten innerlich unterscheide.

Man kann die *Realdefinitionen* auch *genetische* Definitionen nennen, in so fern sie uns mit dem Ursprunge des Definiti bekannt machen. Dergleichen Definitionen sind die mathematischen, z. B. die eines Zirkels.

Eine *Realdefinition* können wir nur unter der Bedingung geben, wenn wir in das Innere des zu erklärenden Gegenstandes eindringen, und uns die Ursachen bekannt sind, die ihn dazu machen, was er ist. Da wir aber diese Kenntnisse nicht von allen Gegenständen, und von empirischen gar nicht haben, so ergiebt sich, daſs die Summe unserer Realdefinitionen eben nicht gar groſs ausfallen könne. Der Mathematiker ist der reichste an denselben.

Bloſs *verneinende Definitionen* sind gar keine Definitionen, am allerwenigsten Realdefinitionen, weil verneinende Merkmale, aus denen sie allein bestehen, wohl zur Unterscheidung eines Gegenstandes von andern eben so gut dienen können als bejahende, aber nicht zur Erkenntniſs des Gegenstandes seiner innern Möglichkeit nach. Sie sagen bloſs aus, was die Sache nicht ist, aber nicht, was sie ist.

§. 251.

Regeln zur Verfassung der Definitionen.

Die Regeln, nach denen Definitionen zu machen sind, beziehen sich auf die vier Momente: Quantität,

Qualität, Relation und Modalität. Es ſind folgende:

1) Der *Quantität* nach: d. i. was den Umfang, die Sphäre der Definition betrifft, — müſſen die Definition und das Definitum, *Wechſelbegriffe* (conceptus reciproci) und mithin die Definition weder weiter noch enger ſeyn, als ihr Definitum. — Wir ſagen: Die Definition und ihr Definitum müſſen Wechſelbegriffe ſeyn; d. h. die charakteriſtiſchen Merkmale müſſen an die Stelle des Definiti, und das Definitum an die Stelle der Merkmale geſetzt werden können. Iſt das nicht, ſo iſt die Definition nicht vollſtändig genug. Eine ſolche Definition iſt, z. B. folgende: *der Geiſt iſt eine Subſtanz, die Verſtand und Willen hat,* — Verſtand und Willen ſind die charakteriſtiſchen Merkmale eines Geiſtes, und der Geiſt das Definitum. Nun ſetze ich das Definitum an die Stelle der Merkmale und ſage: Jede Subſtanz, die Verſtand und Willen hat, iſt Geiſt. — Wir ſagen ferner: *die Definition darf weder weiter noch enger ſeyn, als ihr Definitum;* d. h. ſie darf nicht Merkmale enthalten, die auch andern Gegenſtänden nebſt dem Definito eigen ſind, und auch nicht Merkmale, die nicht allem, was unter das Definitum gehört, zukommen. Im erſtern Falle wäre ſie latior ſuo definito, *weiter*, im letztern anguſtior, *enger*. So möchte ich *zu weit* den Begriff *Menſch* definiren, wenn ich ſagte: daſs er ein aufrecht gehendes Thier ſey; denn auch gewiſſe Affen gehen zuweilen aufrecht; und zu eng würde ich ihn definiren, wenn ich ſagte: der Menſch ſey ein vernünftiges, weiſs gefärb-

tes Thier; denn da gehörten nicht die braunen, schwarzen Menschen unter den Begriff Mensch.

2) Der *Qualität* nach muss die Definition alle die wesentlichen Merkmale befassen, die das Definitum vollkommen charakterisiren, und sonst keinem Gegenstande zukommen; sie muss also ein *ausführlicher* und zugleich *präciser* Begriff seyn; z. B. die Definition des Kreises: er ist eine Figur, die von einer einzigen Linie so begrenzt wird, dass man von einem Punkte innerhalb nach derselben lauter gleiche gerade Linien ziehen kann.

3) Der *Relation* nach, darf die Definition nicht *tautologisch* seyn, oder Merkmale enthalten, die nicht von dem Definito zu unterscheiden wären. Gegen diese Regel würde, z. B. folgende Definition sündigen: Weisheit ist die Fertigkeit, weise zu handeln.

4) Der *Modalität* nach müssen die Merkmale, welche die Definition angiebt, nothwendig, und also nicht solche seyn, die durch Erfahrung hinzukommen. Die Merkmale aber sind nothwendig, wenn sie aus der Natur des Objekts genommen sind, und also immer, ohne Ausnahme, bey dem Gegenstande, den man definirt, angetroffen werden. Daher werden auch Erfahrungsbegriffe nicht eigentlich *definirt*, sondern nur *declarirt*, *exponirt* oder *beschrieben*.

Zu diesen Regeln setze man noch nachstehende hinzu:

5) Die Definition muss mehr sagen, als der bloße Nahme der Sache, oder sie ist keine Definition.

So definiret man die Philosophie nicht, wenn man sagt: sie sey Liebe der Weisheit.

6) Man muss sich in den Definitionen der verständlichsten Worte bedienen, mithin alle Worte vermeiden, die für sich selbst noch einer Erklärung bedürfen. Auch darf man den Worten keinen andern Sinn geben, als den sie gewöhnlich haben. Ist das Letztere dennoch nothwendig, so müssen dergleichen Worte eher erklärt, und ihre Bedeutung festgesetzt werden.

7) Die Definition darf nicht ohne Noth, weitläufig seyn, weil unnöthige Weitläufigkeit verwirrt; sie darf jedoch auch nicht zu kurz seyn, weil sie da auch unverständlich werden kann. — Die Definition der Philosophie des Hrn. Prof. *Heidenreich:* „sie sey die Wissenschaft der menschlichen Natur, wie fern ihre Vermögen durch ursprüngliche innerhalb eines und desselben Bewusstseyns enthaltene Gesetzgebungen bestimmt sind, und die Wirksamkeit und der Endzweck jener Vermögen durch dieses Bewusstseyn ihrer ursprünglichen Gesetzgebungen allein mit Nothwendigkeit begriffen wird," — hat den Fehler der Weitläufigkeit; sie verwirret den Begriff, den sie doch deutlich machen soll. Zu *kurz* hingegen wäre diese Definition der Philosophie: „sie sey die Wissenschaft des a priori Denkbaren."

8) Die Definition darf kein Zirkel seyn; d. i. man darf sich des Begriffs vom Definitum bey der Definition, nicht bedienen, nicht das Definitum der Definition zum Grunde legen; z. B. eine Residenz ist eine Residenz.

§. 252.

Regeln zur Prüfung der Definitionen in Hinsicht auf ihre Richtigkeit.

Man prüfet eine Definition in Ansehung ihrer Richtigkeit auf viererley Art:

1) Man siehet darauf, ob das Prädikat, das in der Definition dem Subjekte beygelegt wird, auch wirklich demselben zukomme. Dadurch unterrichtet man sich von der *Wahrheit* oder *Falschheit* der Definition.

2) Man untersucht, ob die Definition Merkmale angiebt, die das zu Definirende jederzeit und unter allen Umständen von jedem anderm Objekte unterscheiden. Dadurch unterrichtet man sich von der *Deutlichkeit* oder *Undeutlichkeit* der Definition.

3) Man forschet nach, ob die Definition auch alle innern Merkmale enthält, die das Definitum charakterisiren. Dadurch wird man von der *Ausführlichkeit* derselben belehrt.

4) Man untersucht, ob sie nicht Merkmale nennet, die auch andern Objekten zu Merkmalen dienen. Dadurch erfährt man, ob sie *Präcision* habe.

Drittes Hauptſtück.

Beförderung der Vollkommenheit der Erkenntniſs durch logiſche Eintheilung der Begriffe.

§. 253.
Begriff der logiſchen Eintheilung.

Die Beſtimmung eines Begriffs in Anſehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten iſt, ſo fern es einander entgegengeſetzt, d. i. von einander unterſchieden iſt, heiſst die *logiſche Eintheilung*, (Diviſio logica).

Der *eingetheilte Begriff* heiſst das Diviſum oder der *höhere Begriff;* er enthält das mannigfaltige Verſchiedene; z. B. Menſch. Das Verſchiedene, worinn er eingetheilt wird, giebt die *Glieder der Eintheilung, niedere Begriffe,* (membra dividentia), z. B. ſchwarze, weiſſe, kupferfarbene Menſchen.

§. 254.
Theilen und Eintheilen ſagt nicht Einerley.

Einen Begriff *theilen* und ihn *eintheilen*, iſt ſehr verſchieden.

Man *theilet* einen Begriff, wenn man das exponirt, was er *in ſich* enthält; z. B. ich ſage: der Menſch iſt ein organiſches Weſen, das Empfindung und Vernunft hat.

Man *theilet einen Begriff ein*, wenn man nur ſagt, was er *unter ſich* faſst; z. B. ich ſage: organiſche Weſen beſtehen aus Pflanzen und Thieren.

§. 255.

Allgemeine Regeln der logischen Eintheilung.

Jede logisch richtige Eintheilung muss nach folgenden Regeln gemacht werden:

1) Die Glieder der Eintheilung müssen sich ausschliessen, oder einander *contradiktorisch*, nicht durch ein blosses *Widerspiel* (contrarium) entgegengesetzt seyn; d. h. die Prädikate eines Eintheilungsgliedes dürfen nicht die Prädikate eines andern Gliedes seyn. Fehlen würde ich daher, wenn ich das *Gute* in das Ehrbare, Nützliche und Angenehme eintheile; denn die Eintheilungsglieder schliessen sich hier nicht aus, indem das Ehrbare zugleich nützlich und angenehm, das Angenehme zugleich ehrbar und nützlich seyn kann.

2) Die Eintheilungsglieder müssen unter *Einen höheren Begriff* (conceptum communem) gehören; d. h. jedem Eintheilungsgliede muss die Definition des höheren Begriffs zukommen. Falsch würde ich also die Philosophie in Logik, Metaphysik, Mathematik und Physik eintheilen; denn die Definition des höheren Begriffs Philosophie kommt der Mathematik und Physik nicht zu.

3) Alle Eintheilungsglieder zusammengenommen müssen die Sphäre des eingetheilten Begriffs ausmachen, oder derselben gleich seyn; d. h. sie dürfen nicht weniger unter sich enthalten, als der Hauptbegriff enthält; sie müssen ihn erschöpfen. Falsch würde ich also die Menschen in Gelehrte und Ungelehrte eintheilen, weil unter den Hauptbegriff *Mensch* auch solche gehören, die

mit der Gelehrſamkeit nichts zu thun haben. Man muſs daher immer ſo viel Eintheilungsglieder machen, als die Natur des einzutheilenden Begriffs geſtattet.

4) Die Eintheilungsglieder müſſen ſo geordnet werden, wie es ihre Abſtammung von dem allgemeinen Begriffe, und ihre nähere Verwandtſchaft unter einander mit ſich bringt. Gegen dieſe Regel würde ich verſtoſſen, wenn ich den menſchlichen Körper in die Gliedmaſſen, den Kopf und den Rumpf eintheilte; es muſs heiſſen: Kopf, Rumpf und Gliedmaſſen.

§. 256.

Nebenabtheilungen und Unterabtheilungen. — Tabelle.

Verſchiedene Eintheilungen eines Begriffs, die in verſchiedener Abſicht gemacht werden, heiſſen *Nebenabtheilungen*, (condiviſiones,) z. B. Gelehrte und Ungelehrte, Geſunde und Nichtgeſunde, ſind Nebenabtheilungen der Vorſtellung *Menſch*. Bey der erſten iſt Gelehrſamkeit, bey der zweyten Geſundheit der Eintheilungsgrund.

Unterabtheilungen (ſubdiviſiones) heiſſen die einer Eintheilung wider für ſich eingetheilten Glieder, z. B. die Philoſophie wird eingetheilt in die *theoretiſche* und *praktiſche;* die theoretiſche wird wider eingetheilt in *Logik*, *Metaphyſik* und *Anthropologie*, die Logik wider in *Elementar*- und *Methodenlehre*.

Wenn man die Eintheilungen und Unterabtheilungen eines Begriffs ſo darſtellt, daſs ſie leicht überſehen werden können, ſo erhält man eine *Tabelle.*

§.

§. 257.

Dichotomie und Polytomie.

Eine Eintheilung in zwey Glieder heifst *Dichotomie*; z. B. die wirklichen Dinge werden eingetheilt in einfache und zufammengefetzte.

Eine Eintheilung, die mehr als zwey Glieder hat, wird *Polytomie*, *mehrgliedrigte* genannt; z. B. die Thiere werden eingetheilt in Säugthiere, Vögel, Amphibien, Fifche, Infekten und Würmer.

Alle *Polytomie* ift empirifch; die *Dichotomie* ift die einzige Eintheilung aus Prinzipien a priori.

§. 258.

Verfchiedene Eintheilungen der Methode.

Was nun insbefondere noch die Methode felbft bey Bearbeitung und Behandlung wiffenfchaftlicher Erkenntniffe betrifft; fo giebt es verfchiedene Hauptarten derfelben, die wir nach folgender Eintheilung hier angeben können:

1) *Scientififche und populare Methode.*
2) *Syftematifche und fragmentarifche Methode.*
3) *Analytifche und fynthetifche Methode.*
4) *Syllogiftifche und tabellarifche Methode.*
5) *Acroamatifche und erotematifche Methode.*

§. 259.

Scientififche und populare Methode.

Die *fcientififche* auch *fcholaftifche Methode* gehet von Grund- und Elementarfätzen aus, und ift die Methode der *Schule*.

Die *populare Methode* beabfichtiget allgemeine Fafslichkeit, und ift die Methode der *Welt*.

§. 260.

Syftematifche und fragmentarifche Methode.

Die *fyftematifche Methode* leitet einen Satz aus dem andern, eine Wahrheit aus der andern her, dringet auf ftrengen Zufammenhang aller Begriffe und Sätze. Man nennet fie auch die *mathematifche, geometrifche, fcientififche, philofophifche Methode.*

Die *fragmentarifche Methode* ift ein ftückweife, abgebrochen eingerichteter Vortrag. Man mufs diefen Vortrag von dem *tumultuarifchen* unterfcheiden, der keine Methode ift, und darinn beftehet, dafs Begriffe einander durchkreuzen, alles unter einander gemifcht ift. Die *fragmentarifche Methode* nennet man auch die *rhapfodiftifche.* Der äufferlich fragmentarifche, an fich aber doch zufammenhängende Vortrag heifst *aphoriftifch.*

§. 261.

Analytifche und fynthetifche Methode.

Die *analytifche Methode* fängt von dem Bedingten und Begründeten an, und gehet zu den Prinzipien fort (a principatis ad principia). Man nennet fie auch fonft die *Methode des Erfindens.*

Die *fynthetifche Methode* gehet von den Prinzipien zu den Folgen oder vom Einfachen zu dem Zufammengefetzten (a principiis ad principata). — Für den Zweck der *Popularität* ift die *analytifche,* für den Zweck der fyftematifchen und wiffenfchaftlichen Bearbeitung der Erkenntnifs ift die *fynthetifche Methode* angemeffener.

§. 262.

Syllogiftifche und tabellarifche Methode.

Die *fyllogiftifche Methode* trägt die Wiffenfchaft in einer Kette von Schlüffen vor.

Die *tabellarische* stellt ein schon fertiges Lehrgebäude in seinem ganzen Zusammenhange dar.

§. 263.

Acroamatische und erotematische Methode.

Acroamatisch ist die Methode, so fern Jemand allein lehrt.

Erotematisch ist sie, so fern der Lehrer auch frägt.

Diese letztere ist wider entweder *dialogisch*, *socratisch*, oder *catechetisch*.

Die *socratische* frägt; aber so, dass der Verstand des Befragten die Antwort selbst finden muss.

Die *catechetische* frägt auch, aber sie frägt nur ab, stellet das Gedächtniss auf die Probe.

Die *dialogische oder socratische Methode* passt für rationale Erkenntnisse.

Die *catechetische* für empirische und historische.

Jene schärfet den Verstand, diese übet das Gedächtniss.

§. 264.

Vom Meditiren.

Meditiren heisst über Etwas methodisch denken, nachdenken, die Begriffe deutlich machen, sie mittheilen, Folgen aus Prinzipien ziehen, das Mannigfaltige in ein Ganzes bringen, zweckmässig ordnen.

Da man bey jedem Denken Worte haben muss, — denn Worte sind Zeichen der Gedanken, — und jede Meditation eine Hauptidee hat, auf welche alles hingeht, so ist hier die Hauptregel folgende:

Man sey behutsam und genau in der Wahl der Worte, deren man sich bedienet, wähle nur solche, die den Begriff passend bezeichnen, und sehe auf Ordnung, Deutlichkeit und Bestimmtheit der bezeichneten Begriffe.

Wie Begriffe durch *Definition* und *Division* deutlich gemacht werden, haben wir schon gezeigt. Es ist noch ein drittes Mittel, das zu dieser Vollkommenheit führt, — die *Distinction*.

§. 265.

Distinction der Begriffe.

Distinction ist Trennung der Begriffe, die zwar Aehnlichkeit unter einander haben, aber doch in gewissen Hinsichten von einander sich unterscheiden.

Die *Distinction* dient zur Verhütung, dass nicht verschiedene Begriffe miteinander verwechselt oder vermenget werden.

§. 266.

Auflösung der Fragen.

Alle *Fragen* lassen sich auf drey Klassen bringen, welche sind:

1te *Klasse*: Es wird ein Subjekt gegeben, wozu ein Prädikat gefunden werden soll, z. B. welche Eigenschaften kommen der menschlichen Seele zu?

2te *Klasse*: Oder es wird ein Prädikat gegeben, und für solches ein Subjekt verlangt; z. B. welche Wesen sind der Unsterblichkeit fähig?

3te *Klasse*: Oder es werden Subjekt und Prädikat gegeben, und das Verhältniss gesucht, wie das Prädikat dem Subjekte zukomme oder nicht, z. B. in wie fern ist der Mensch einer Glückseligkeit fähig?

Die *Fragen* mögen nun in diese oder jene Klasse gehören, so beobachte man bey *Auflösung* derselben diese Regeln:

1) Die gestellte Frage muss, vor allem andern, verstanden werden.

2) Man unterſuche, ob ſie ſich theilen läſst, ob ſie aus anderen Fragen zuſammengeſetzt ſey, oder auf einfachere Fragen reduzirt werden könne? Iſt dieſs der Fall, ſo beantworte man diejenige daraus am erſten, aus deren Beantwortung die Antwort auf die übrigen ſich ergiebt.

3) Man trachte die Frage auf die allgemeinſten Begriffe zu bringen.

4) Man denke nach, ob man nicht die aufzulöſende Frage auf eine andere reduziren kann, die ſich leichter beantworten läſst.

5) Man ſehe um ſich, mit welchen andern Fragen die gegebene in Verbindung ſtehe, was für Vorfragen ſie vorausſetze, welche Nebenbegriffe ſie in ihrer Geſellſchaft habe? Allem dem muſs Genüge geleiſtet werden.

6) Es iſt ſogar bey Beantwortung der Fragen nützlich, etwas vor der Hand anzunehmen, was falſch iſt, was nicht iſt, was noch zweifelhaft, was noch Hypotheſe, noch Problem iſt; wenn man nähmlich dadurch auf ein Reſultat kommt, aus welchem das, was man wiſſen will, ſich leichter finden läſst. Hat man dieſes gefunden, ſo lege man den angenommenen Begriff zur Seite, er hat ſeine Dienſte gethan, er iſt verabſchiedet.

Anhang.

§. 267.

Lectüre.

Es ist hier nicht die Frage: ob man Bücher lesen, sondern was für Bücher man lesen soll?

Jeder lese hauptsächlich diejenigen Schriften, die zu seiner Absicht vorzüglich nöthig, zu seinem Endzwecke erforderlich sind, und zwar daraus immer die Bessten. Seine Wahl müssen verständige Freunde, Männer von Gelehrsamkeit und Rechtschaffenheit, bestimmen, wenn er selbst noch nicht im Stande ist, sich selbst in diesem Stücke zu berathen.

„Aber wie soll man lesen?"

1) Jeder Schriftsteller hat seine Absichten, seine Zwekke, seinen Endzweck, hat etwas Eigenthümliches, einen eigenen Geist. Ehe man also ein Buch aus den Händen legt, muss man davon unterrichtet seyn. Oft kann das schon im Anfange geschehen; die *Vorrede*, der *Inhalt*, der *Prospektus* des Werkes, der *Ueberblick* der Abschnitte, der Kapitel und Paragraphe u. s. w. sind dazu sehr verhülflich.

2) Man lese bey ruhigem Geiste, ohne Vorurtheil, mit Aufmerksamkeit, vergesse seine eigenen Ideen, seine Lieblingsneigungen, höre nur den Autor, und beurtheile ihn nach den allgemeinen Regeln der Logik.

3) Unnütz ist das Lesen ohne Nachdenken. Wer immer lieset und nie denkt, läuft Gefahr, das Letztere zu verlernen, und sammelt einen Vorrath, den er nicht zu brauchen weiss.

4) Das Merkwürdigste sich aufzuzeichnen, Excerpte zu machen, das ganze Werk zu skizziren, sind Rathschläge, die man nicht unbefolgt lassen darf.

5) Man laſſe ſich nicht durch die Eleganz des Vortrags verführen, Ausſprüche ohne Prüfung anzunehmen. Je mehr der Autor nach Eleganz ſtrebt, deſto vorſichtiger muſs der Leſer ſeyn.

6) Man leſe nicht zu viel auf einmahl; immer nur ſo viel, als man vertragen, verdauen kann.

7) Man leſe nicht Schriften durch einander, Fundamentalwerke immer zuerſt, immer ſolche eher, die andern zum Commentar dienen, frühere Werke aus einer Wiſſenſchaft eher, als ſpätere.

8) Man halte mit der Litteratur gleichen Schritt, und kümmere ſich um Journale und kritiſche Blätter zwar, werde aber ja nicht Sklave derſelben, bete den Recenſenten nicht nach; lobe und tadle darum kein Werk, weil es der Recenſent lobt oder tadelt.

9) Man verliere nicht ſeine ganze Zeit mit Leſen; leſen iſt gut; Selbſtdenken iſt beſſer, obſchon dieſes das Erſte vorausſetzt.

§. 268.

Hiſtoriſche und dogmatiſche Lektüre.

Wenn man die Unterhaltungsſchriften, die eigentlichen Schriften des Witzes und Geſchmacks ausnimmt, — von denen wir nicht reden, — ſo ſind die übrigen alle entweder *hiſtoriſche* oder *dogmatiſche* Schriften.

Hiſtoriſche Schriften enthalten einzelne Fakta; *dogmatiſche*, allgemeine Sätze.

Bey jedem *Hiſtoriker* muſs man zuvörderſt darauf ſehen, in welchem Grade er *Glauben* verdiene. Man erinnere ſich hier deſſen, was wir oben von der Glaubwürdigkeit gelehrt haben. Nebſt dem ſind noch dieſe Regeln zu beobachten:

1) Der Hiſtoriker wird verdächtig, wenn er zu wizzig iſt, verblümt ſpricht, zu geſucht ſich ausdrückt, zu viel declamirt.

2) Er wird verdächtig, wenn er zu viel raiſonnirt, dem Urtheile des Leſers vorgreift, ſeine Meinung

geltend machen will, das Ungewöhnliche und Wunderbare liebt, sich Sprünge erlaubt.

3) Er verdient keinen Glauben, wenn er ungereimte Dinge als wirkliche Vorfälle unmittelbar erzählt, ohne es zu erinnern, oder durch den Ton der Erzählung zu verstehen zu geben, dass es Mährchen sind.

4) Man sehe auf die Quellen, aus denen er schöpft; traue den Augenzeugen mehr, als dem Schriftsteller, der nur andern nachschreibt.

Bey *dogmatischen Schriften* sind insbesondere folgende Regeln zu beobachten:

1) Man verwahre sich dagegen, dass man nicht durch betrügerische Darstellung der Meinungen, durch Scheinbeweise, Trugschlüsse, Verwirrung der Beweise getäuscht werde. Man denke selbst über die Materie nach, ehe man noch an die Lektüre gehet, und folge dem Autor Schritt vor Schritt selbstdenkend nach.

2) Wo der Autor Beweise giebt, da stehe man stille, und bringe sie in die einfachste Schlussform.

§. 269.

Die Kunst, Andere zu lehren und zu überzeugen.

Man *lehrt* Andere, wenn man ihnen unbekannte Wahrheiten beybringt.

Die *erste* Erfordernifs eines Lehrers ist — *Deutlichkeit* im Vortrage. Umsonst würde man sich bemühen, Andere mit ihnen unbekannten Wahrheiten bekannt zu machen, wenn man von ihnen nicht verstanden würde. Man kann aber unmöglich verstanden werden, wenn man sich nicht deutlich ausdrücken kann. Die *erste* Erfordernifs eines Lehrers ist also Deutlichkeit. Daher die Confectarien:

1) Der Lehrer darf sich keines vagen, unbestimmten Ausdrucks bedienen, und keinen Begriff seinen Schülern beybringen, der nicht von ihm selbst verstanden wird.

2) Er muss die Sinne übersteigende, abstracte Begriffe durch ausgewählte und aus dem gemeinen Leben

hergenommene Beyſpiele erläutern, und daraus gleichſam beleuchten.

3) Er muſs immer das voranſchicken, aus dem ſich das Nachfolgende erklären und verſtehen läſst.

4) Jeden Satz, jeden Begriff, den er vorträgt, muſs er in ſeine Beſtandſtücke zerlegen, und die Gegenſätze (*Antitheſen*) zugleich mit erklären.

Die *zweyte* Eigenſchaft eines guten Lehrers iſt, daſs er *Lehrgabe* beſitze, welche in einer gewiſſen Leichtigkeit und in Annehmlichkeit des Vortrages beſtehet. Des Lehrers Endzweck iſt nähmlich, Kenntniſſe zu verbreiten. Dieſs vermag er aber nicht, wenn er die Fähigkeit und Geſchicklichkeit nicht hat, Aufmerkſamkeit bey ſeinen Schülern zu erwecken und zu unterhalten. Dieſe Fähigkeit hat er, wenn er im Stande iſt, ſeine Begriffe in eine flieſſende Rede zu kleiden, und auf eine dem Ohre des Zuhörers ſchmeichelnde Art mit Lebhaftigkeit und Nachdruck vorzutragen. Seine Ideen müſſen ſchnell auf einander folgen, und der paſſendſte Ausdruck muſs ganz in ſeiner Gewalt ſeyn. — — Wer eines trägen, langſamen Geiſtes iſt, dem es an Seelenſtärke und am Reichthum der Worte gebricht, dieſer iſt nicht zum Lehrer gemacht. Er ſtiftet keinen Nutzen und machet ſich überdieſs lächerlich.

Der Lehrer muſs *drittens* dahin trachten, daſs er diejenigen, die er lehret, auch *überzeuge*. Die Gabe Andere zu *überzeugen* darf ihm nicht fehlen. Denn da er Wahrheiten lehrt, ſo müſſen dieſe auch als ſolche erkannt werden. Der Schüler muſs die Wahrheit deſſen einſehen, was von den Lippen ſeines Meiſters kommt. Der Lehrer muſs daher in der Kunſt, Beweiſe zu führen, wohl geübt ſeyn, und *Gründlichkeit* zu ſeinem Hauptaugenmerke machen, die Geſchicklichkeit nähmlich, Vernunftſchlüſſe ſo zu verbinden, daſs ſich mit Leichtigkeit die zu erweiſenden Sätze daraus ergeben.

Um Andere zu überzeugen, dazu gehören noch insbeſondere folgende Stücke:

a) Man muſs dafür ſorgen, daſs man die Aufmerkſamkeit desjenigen nicht ſtöre, den man von der Wahrheit oder Falſchheit irgend eines Satzes überzeugen will. Es muſs alſo alles vermieden werden, was den Andern in Gemüthsbewegung, in Affekt verſetzen könnte, mithin alle beiſſenden Anmerkungen, ſatyriſche Ausfälle, Seitenhiebe, Anſpielungen, beleidigende Ausdrücke, Aufwallungen u. dgl.

b) Es muſs vermieden werden, alle unnütze Weitläufigkeit, weites Ausholen, Abweichung von der Hauptſache.

§. 270.

Die Kunſt falſche Sätze zu widerlegen.

Wenn wir Andere überzeugen, daſs ſie im Irrthume ſind, ſo *widerlegen* wir ſie.

Wer immer einen Andern *widerlegen* will, muſs die Falſchheit des Satzes erweiſen, den der Andere für wahr hält.

Widerlegen iſt vom *Beſtreiten* verſchieden. Man beſtreitet die Behauptung eines Andern, wenn man aus unſicheren Prinzipien darzuthun ſucht, der Andere habe geirrt.

Ein *wahrer Satz* kann nicht *widerlegt* werden; denn könnte ein wahrer Satz widerlegt werden, ſo müſste man beweiſen können, daſs er falſch ſey. Nun aber kann das, was wahr iſt, nicht zugleich falſch ſeyn. Alſo kann ein wahrer Satz nicht *widerlegt* werden, wohl aber kann man ihn *beſtreiten*, *inpugniren*; d. h. man kann einem wahrem Satze verſchiedene Zweifel, unzureichende Gegengründe, entgegenſetzen.

Wird demnach ein falſcher Satz angegriffen, ſo muſs derſelbe vor allem andern, nach dem Sinne desjenigen, der ihn behauptet, erklärt werden. Beyde, der Widerleger und der Behaupter, müſſen ſich darüber vollkommen einverſtehen. Man nennet dieſes die *Controvers einkleiden* (ſtatum controverſiæ formare).

Dadurch wird allem *Wortstreite* (Logomachia) ausgewichen. Es ist aber ein Wortstreit nichts anders, als der Angriff eines Satzes, mit dem der Impugnirende wohl den rechten Begriff verbindet, ihn aber mit andern Worten ausdrückt.

Bey der *Widerlegung* ist zu beobachten:

1) Wenn der Andere, den du widerlegen willst, sich nicht gehörig ausdrückt, muss er zuvörderst auf den rechten Ausdruck hingewiesen werden.

2) Wenn du geradezu den Andern widerlegen willst, so zeige die Art, wie der Andere in den Irrthum gefallen, stelle den Irrthum speziell auf, der entweder in Ansehung der Prinzipien oder in Hinsicht auf die Schlussart begangen worden ist.

3) Hüthe dich, die Aufmerksamkeit desjenigen zu stören, den du eines Bessern belehren, vom Irrthume abbringen willst. Enthalte dich daher von allen Folgerungen, die dem Andern auf irgend eine Art nachtheilig seyn könnten, von Consequenzen also, die ihn lächerlich, verächtlich machen, oder ihm wohl gar auf eine andere Weise gefährlich werden könnten; vermeide alle Anzüglichkeit, alles Leidenschaftliche sowohl auf deiner als auf des Andern Seite.

Viele haben den Gebrauch beym *Widerlegen*, statt die Quellen des Irrthums aufzudecken, Folgen aus Folgen zu ziehen. Wir wollen zwar nicht behaupten, dass jede Folgerung zu verwerfen sey, wir machen bloss auf die Vorsichtsregeln aufmerksam, die man hier nicht aus den Augen lassen darf:

a) Wenn Folgerungen gemacht werden, so dürfen sie nicht aus blossen Worten, sondern aus dem wahren Sinne derselben hergenommen werden.

b) Man mache keine Folgerung aus Worten, die man ausser dem Zusammenhange betrachtet, sondern man muss sie im Zusammenhange nehmen.

c) Die Folgerung muss ganz ungezwungen aus den Vordersätzen fliessen, und nicht, so zu sagen, bey den Haaren herbey gezogen werden.

d) Man kann nicht jede Folgerung fogleich dem Autor des Satzes zuſchreiben. Er kann ja das Gefährliche, das wirklich in dem Satze liegt, nicht eingeſehen haben.

e) Vorzüglich muſs man ſich von Folgerungen enthalten, die bloſs Neckerey zum Zwecke haben. Jene, die durch ihre Folgerungen Andere bloſs necken wollen, heiſſen *Conſequensmacher* (conſectarii, conſequentiarum fabri) *Conſequensſchmiede*.

Hat jemand die tadelhafte Abſicht, durch die Gründe, deren er ſich bedient, die Behauptungen der Gegner und ſich ſelbſt bey Andern lächerlich zu machen, ſo heiſſet eine ſolche Argumentation Argumentum ab invidia. Die *Conſequensmacher* lieben ſolche Argumente. Sie erklären unſern Satz für unrichtig, behaupten, daſs dieſer oder jene verhaſste Gelehrte eben dieſer Meinung war, ſchimpfen, verſchweigen die Gründe *dafür*, und finden kein Ende in Aufzählung aller der Uebel und Gefahren, die von daher zu beſorgen ſind.

§. 271.

Die Kunſt ſeine Sätze zu vertheidigen.

Wer da beweiſet, daſs er von dem Andern nicht widerlegt worden ſey, *vertheidigt* ſich. Bey der *Vertheidigung* gelten folgende Regeln:

1) Wenn ein Satz wirklich erwieſen iſt, dennoch aber von Andern angegriffen wird, ſo iſt es nicht nöthig, ſich mehr mit Beweiſen abzugeben, denn was wirklich wahr iſt, kann nicht falſch ſeyn.

2) Wenn der Andere den Begriff, den du mit denen Worten verbindeſt, hartnäckig verwirft, oder deine Worte boshafter Weiſe anders auslegt, ſo iſt es Zeit, dich zurückzuziehen, und von aller Vertheidigung abzuſtehen.

3) Wenn der Angreifer entweder irrige Grundſätze, oder eine falſche Art zu argumentiren dir zur Laſt legt, ſo zeige die Richtigkeit deiner Prinzipien, und rechtfertige deine Art zu argumentiren den Grundregeln der Schlüſſe gemäſs.

4) Behauptet der Angreifer, daſs aus deinen Sätzen ungereimte Folgen flieſſen, ſo zeige, daſs entweder diese Folgen legitim ſeyn, oder daſs ſie gar nicht aus deinen Sätzen kommen können.

5) Gegen einen Angreifer, der leidenſchaftlich, boshaft, grob iſt, vertheidige dich nicht; fertige ihn mit Anſtand und Würde ab.

Schriften, in denen man ſich gegen die Angriffe Anderer vertheidigt, heiſſen *apologetiſche Schriften.* Schriften, in denen Irrthümer widerlegt, und die angegriffenen Meinungen Anderer vertheidiget werden, nennet man *polemiſche, eriſtiſche Schriften*, deren Anzahl zwar ehedem groſs, jetzt aber, zur Ehre der Vernunft, nicht ſo leicht mehr vermehrt wird.

§. 272.

Eigentliche Diſputation.

Unter der Benennung *Diſputation* (Diſputatio) verſtehen wir das wechſelſeitige Angreifen und Vertheidigen irgend eines Satzes.

Derjenige, der eine *Theſis*, oder einen Satz, über den diſputirt werden ſoll, angreift, heiſs *Opponent* (opponens) der aber den Satz gegen den Angriff vertheidiget, *Reſpondent* (reſpondens). Hat der Reſpondent Jemand an der Seite, der ihm, im nöthigen Falle zu Hülfe eilt, ſo heiſſet dieſer *Präſes.*

Die Diſputirenden haben *überhaupt* zu beobachten:

a) Daſs ſie den Satz, über welchen diſputiret wird, vollkommen verſtehen.

b) Daſs ſie der Sprache, in welcher ſie diſputiren, vollkommen mächtig ſeyn.

c) Daſs ſie alles Leidenſchaftliche vermeiden, und ſich insbeſondere vor dem Zorne hüthen.

Als *beſondere* Regeln empfehlen wir:

1) Da Diſputirende einander widerſprechen, indem der Eine das bejahet, was der Andere verneinet, ſo ergiebt ſich, daſs beyde über das Subjekt und Prädikat übereinkommen müſſen.

2) Daher mufs der Opponent den Satz, den er angreift, zuvor gehörig erklären, das Subjekt und Prädikat in demselben auseinander setzen, und auf diese Art den Streitpunkt bestimmen.

3) Mithin ist es sehr nothwendig, dafs der Opponent, wenn der Sinn der Worte nicht offenbar ist, vom Respondenten die Erklärung des Sinnes und der Worte verlange, damit nicht beyde in Logomachie verfallen.

4) Wenn die Disputirenden über den Sinn der Worte übereingekommen sind, so mufs der Opponent seinen der zu impugnirenden Thesis entgegengesetzten Satz beweisen; daher denselben mit Bescheidenheit, und, wo möglich in syllogistischer Form, vortragen

5) Wenn hierauf der Respondent antwortet, so vernehme ihn der Opponent aufmerksam, unterbreche ihn nicht vor der Zeit, verlange Erklärung, wo ihm etwas dunkel seyn dürfte, und fahre in seiner Gegenargumentation fort.

6) Der Opponent sehe immer darauf, ob er nicht den Respondenten aus seinen eigenen Aussagen widerlegen könne. Man nennet diese Art von Impugnation κατ' ἄνθρωπον.

7) Hat der Opponent sein Argument vorgetragen; so wiederholet der Respondent den ganzen Syllogismus mit des Opponenten eigenen Worten, um ihn vollkommen zu verstehen, und seine Richtigkeit beurtheilen zu können. Man nennet diefs das *Argument assumiren*, (Argumentum assumere); läfst sodann zu, läugnet oder unterscheidet, was zugelassen, geläugnet oder unterschieden werden mufs, siehet aber zugleich darauf, ob der Schlufs in seiner Form richtig sey oder nicht.

8) Der Opponent fährt in seinen Beweisen fort, und zwar so lange, bis er entweder den Respondenten des Gegentheils überzeugt, oder sich genöthiget sieht, aus Mangel zureichender Gründe, die angegriffene Thesis gelten zu lassen.

Man hat mehrere Arten zu disputiren:

1) *Die syllogistische Methode*, von der wir so eben geredet haben.

2) *Die erotematische*, die in Fragen und Antworten bestehet, und auch die *socratische* heisst.

3) *Die megarische*, wo der Opponent den Respondenten, und dieser jenen, wie man sagt, ad absurdum zu führen sucht.

Der *Endzweck* jeder Disputation soll die Erkenntniss der Wahrheit seyn.

Als *Nebenzwecke* kann man die Schärfung des Verstandes und Vervollkommnung des philosophischen Vortrags betrachten.

So lange die Disputationen innerhalb dieser Grenzen blieben, hatten sie ihren unläugbaren Werth. Aber sie wurden verächtlich, als sie in gelehrte Stiergefechte, in Zank und Hader, ausarteten, wo alle Wahrheitsliebe mit Füssen getreten, Leidenschaften freyer Spielraum gelassen, und darauf hingesehen wurde, sich durch Sophistik und Geschrey, durch Schimpf und Verunglimpfung auszuzeichnen. Dieses verursachte, dass man sie von gut eingerichteten Akademien verbannte. Man vermeide diese Fehler, und die Disputation, besonders wenn sie weniger ängstlich, und mehr sokratisch gepflogen wird, hat ihren entschiedenen Nutzen.

Ende des ersten Bandes.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Verbesserungen
der wichtigsten Druckfehler des ersten Bandes.

Seite.	Zeile.	Statt.	Lies.
4	18	— dankende,	— denkende.
5	11	— ſchichten	— ſichten.
6	6	— Modalität	— Moralität.
8	27	— neue	— reine.
13	21	— Merkmale	— Materiale.
32	8	— ſeiner	— jener.
33	14	— Erdenntniſs	— Erkenntniſs.
—	18	— ihren	— ihrem.
41	18	nach *der* ſetze hinzu: Inhalt.	
53	6	— der	— den.
58	16	— befördern	— befördere.
—	21	— vertijgen	— vertilgen.
59	12	— Handels	— Handelns.
60	5	— nur	— nun.
63	1	— den	— dem.
—	12	— zureichendes	— des zureichenden.
—	14	— Die	— Dieſe.
72	3	— Unweſen	— Urweſen.
73	32	— betrachten	— betrachtete.
80	31	nach *immer* ſetze hinzu: mehr.	
86	5	— keine	— eine.
87	29	— erkennet	— erkannt.
93	21	— ſeine	— jene.
120	11	— Verſtandesgebrauch	— Verſtandesgebrauchs
124	21	— Zuſtand	— Gegenſtand.
126	18	— Jede	— jene.
129	14	nach *ſich* ſetze hinzu: hat.	
151	15	— rationes	— notiones.
156	13	— Verſtändigkeit	— Vollſtändigkeit.
160	3	— verhälts	— verhält es.
163	23	— mir	— eine.

Seite.	Zeile.	Statt.		Lies.
166	12	—	derer	— deren.
167	23	—	in	— im.
169	22	*zu*,	wegzuſtreichen.	
171	25	—	Knabens	— Knaben.
180	30	nach	z. *B.* ſetze hinzu: dem Handwerker.	
191	2	—	den	— dem
200	12	—	jedem	— jenem.
218	18	—	einen	— einem.
220	7	—	ſehe	— ſage.
221	1	—	im	— am.
237	11	—	Sie	— ſo.
250	28	—	dieſes	— dieſe.
303	22	—	Qualität	— Quantität.
—	24	—	Qualitätszeichen	— Quantitätszeichen.
—	—	—	ſigna qualitatis	— ſigna quantitatis.
306	24	—	oder	— und
326	10	—	Lehrſätze	— Lehnſätze.
—	17	—	Lehrſatz	— Lehnſatz.
—	23	—	der	— die
328	4	—	erlernen	— erkennen.
337	27	—	Quantität	— Qualität.
352	20	—	derer	— deren.
357	30	—	dem	— der
365	4	—	nun	— nur.

XX XII.89

Wenzel, Gottfried Immanuel,

Vollständiger Lehrbegriff der gesammten Philosophie

Bd.: 1

Linz 1803

Ph.u. 544-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047313-1